Jaime María de Mahieu

EL ESTADO COMUNI-TARIO

Segunda edición

Ediciones LA BASTILLA

Serie

BORRON Y CUENTA NUEVA

EL ESTADO COMUNITARIO

OBRAS DEL AUTOR

FILOSOFIA DE LA ESTETICA, Universidad Nacional de Cuyo, San Luis, 1950.

LA INTELIGENCIA ORGANIZADORA, Ed. San Luis, San Luis, 1950.

EVOLUCION Y PORVENIR DEL SINDICALISMO, Ed. Arayú, Buenos Aires, 1954.

LA NATURALEZA DEL HOMBRE, Ed. Arayú, Buenos Aires, 1955.

LA ECONOMIA COMUNITARIA, Universidad Argentina de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 1964.

DICCIONARIO DE CIENCIA POLITICA, Books International, Buenos Aires, 1966.

PROLETARIADO Y CULTURA, Ed. Marú, Buenos Aires, 1967.

FUNDAMENTOS DE BIOPOLITICA, Centro Editor Argentino, Buenos Aires, 1968.

Edición francesa: PRECIS DE BIOPOLITIQUE, Editions Celtiques, Montreal, 1969.

MAURRAS Y SORAL, Centro Editor Argentino, Buenos Aires, 1969.

TRATADO DE SOCIOLOGIA GENERAL, Instituto de Ciencia del Hombre, Buenos Aires, 1969.

LE GRAND VOYAGE DU DIEU-SOLEIL, Edition Spéciale, París, 1971.

Edición alemana: DES SONNENGOTTES TODESKAMPF, Grabert Verlag, Tübingen, 1972.

L'AGONIE DU DIEU-SOLEIL, París, en prensa.
Edición alemana: DES SONNENGOTTES TODES-KAMPF, Tübingen, en prensa.

Serie BORRON Y CUENTA NUEVA

JAIME MARIA de MAHIEU

EL ESTADO COMUNITARIO

2ª edición

Ediciones LA BASTILLA
BUENOS AIRES

Ilustró la tapa: *Lorenzo Amengual*

1973

Lavalle 1290 — Buenos Aires

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

IMPRESO EN LA ARGENTINA

I

EL ESTADO, ORGANO COMUNITARIO

1. *La desigualdad natural*

El hombre no es un esquema trazado por algún maestro de la abstracción. Es un complejo individual, hecho de materia y de inteligencia organizadora inmanente, que se desarrolla según su ritmo propio en un medio que lo condiciona, pero en cuyo seno manifiesta su autonomía. Posee cierto número de caracteres biopsíquicos que provienen de la actualización de posibilidades potenciales recibidas de sus progenitores. Dicha actualización no es automática. A lo largo de toda su existencia, el ser humano elige a cada instante, entre sus varias virtualidades teóricamente realizables, la que mejor le permite adaptarse a sus condiciones de vida. Renuncia, por eso mismo, a las innumerables posibilidades que, en otras circunstancias, hubiera actualizado pero que su elección excluye definitivamente. Vale decir que, aun cuando todos los hombres recibieran en el momento de su concepción una idéntica dotación hereditaria, su historia bastaría para diferenciarlos al exigir de cada uno elecciones sucesivas, condicionadas por la presión individualmente varia-

ble del medio. No sólo ciertos caracteres se actualizarían en unos y no en otros, sino que aun aquellos que son específicos, vale decir, comunes a todos los seres humanos, en algunos serían llevados al paroxismo mientras que en otros sólo se desarrollarían en el grado mínimo compatible con la vida. Aun pues en la hipótesis de una igualdad original, el medio cósmico y social impondría a los individuos variaciones creadoras de desigualdades. Pero semejante hipótesis no es defendible. Los hombres no nacen todos dotados de las mismas posibilidades. Es éste un hecho de observación inmediata, hecho que nada tiene de sorprendente si pensamos que la dotación hereditaria de cada uno es el producto de una larga evolución anterior de la especie, que se ha diferenciado en razas y linajes. Eso sin hablar del proceso, aún casi desconocido, de la formación del germen, proceso mediante el cual se eligen y combinan, de un modo que nos aparece arbitrario y, por lo tanto, imprevisible, los genes transmitidos por el padre y por la madre. Los seres humanos son desiguales, tanto por los caracteres virtuales que reciben en el momento de su concepción como por la evolución histórica que los obliga a realizar sólo una parte variable de sus posibilidades. Unos son fuertes, inteligentes, artistas, valerosos. Pero otros son débiles, estúpidos, filisteos, cobardes. Nacen varones y mujeres, y cada sexo no sólo posee peculiaridades fisiológicas y mentales, sino que también impone al conjunto de los caracteres individuales su propia coloración. Así, la especialización sexual constituye un factor de desigualdad que el hecho elemental de la unión orgánica del varón y la mujer pone de relieve. Por fin, la edad interviene para crear entre los seres humanos una jerarquía cualitativa indiscutida. Tal vez las consideraciones que acabamos de exponer parezcan intempestivas al comienzo de un estudio de ciencia política. Son indispensables, sin embargo. La

vida y, por consiguiente, la organización de las comunidades humanas se fundan en la naturaleza social de los seres que las componen en último análisis, y a dicha naturaleza no podemos estudiarla independientemente de los conjuntos individuales, de los que constituye sólo un aspecto. Los hombres no son iguales. Cualquier explicación social que no tuviera en cuenta un hecho tan fundamental sería inexacta. Cualquier construcción política que prescindiera de él no sería más que una utopía.

2. *El mando, consecuencia de la desigualdad natural*

Es por desconocer esa realidad básica que los teóricos igualitarios son incapaces de explicar un fenómeno coexistente con toda especie de sociedad, el mando, considerándolo consecuencia de la organización social, mientras que constituye, por lo contrario, la consecuencia social de la desigualdad natural de los hombres. Si, en efecto, todos los miembros de un grupo social son iguales, ¿por qué mandan unos y obedecen los demás? La única respuesta posible es que la jerarquía social es de origen contractual, y que el mando depende así de la voluntad de obediencia de los subordinados. Pero tal explicación resulta muy poco satisfactoria, puesto que deja a un lado el hecho, muy fácil de comprobar, de que el mando se manifiesta espontáneamente tan pronto como varios seres humanos constituyen un grupo, incluso y sobre todo cuando algunos de ellos son incapaces de una decisión personal. Habría que admitir, pues, un electoralismo tácito como inherente a la naturaleza humana. Pero basta para rechazar semejante hipótesis, un tanto descabellada, examinar el grupo social básico por excelencia: la familia. No sólo los individuos que la componen son distintos

y desiguales, sino que también las relaciones sociales entre ellos se fundan precisamente en su diferencia y desigualdad. El varón y la mujer poseen, en la unión sexual que constituye el substrato del grupo familiar, papeles funcionales diferenciados que proceden de sus respectivas naturalezas biopsíquicas. Por sus mismas conformaciones peculiares, el hombre está hecho para mandar y la mujer para obedecer. Por su desarrollo más adelantado, uno y otro están destinados a mandar al niño, que, con toda evidencia, no elige a sus padres ni se somete por libre decisión a su autoridad. En la familia, pues, la jerarquía constituye un fenómeno natural. Ahora bien: el instinto social no es sino la ampliación del instinto sexual por adaptación hereditaria a la vida en grupo, e incluye, luego, la noción de autoridad. No sólo el hombre está incorporado desde su nacimiento en una sociedad jerarquizada que se impone a él, sino que tiene además la *subconciencia* de que, en ella, su lugar depende de su valor en relación con el de los demás individuos unidos a él por la vida en común. Sin duda puede subestimarse o, por el contrario, creerse superior a lo que vale. Pero aun semejante error de apreciación no pone en tela de juicio el principio del mando, que es inseparable del hombre social por serle inmanente. Por eso vemos a las asociaciones contractuales modelarse sobre los grupos naturales dándose, como primera medida, un presidente. Es en tal instinto social *autoritarista* en que hay que buscar la explicación del fenómeno de la obediencia civil, que ha preocupado a tantos sociólogos. Si algunos carteles bastan para que un pueblo entero responda, a veces de mala gana, a la orden de movilización, alguna intimación para que pague impuestos que considera injustos o excesivos, y hasta una ordenanza salida de alguna oficina anónima para que la circulación cambie de mano en un país entero el mismo día a la

misma hora, no es tanto porque los ciudadanos teman una coacción que su número haría ineficaz, sino porque cada uno siente subconscientemente el respeto a la autoridad, aun cuando discuta la elección de quien o quienes la ejercen. Todo eso no significa que la clasificación nietzscheana de los seres humanos en amos y esclavos sea exacta en el campo social. Antes al contrario, simplifica peligrosamente la realidad. Los individuos sociales son todos, pero en proporciones diversas, a la vez amos y esclavos, y son precisamente tales proporciones las que, en la sociedad natural, determinan el lugar de cada uno.

3. *El mando, necesidad social*

El mando procede, pues, de la desigualdad de los individuos y del instinto social que recibe de ella su carácter jerárquico, lo que significa que constituye un factor natural del orden social. Se puede *a posteriori* reglamentar su desempeño, y hasta atribuirlo según tal o cual procedimiento, por lo menos en algunos casos en los que la naturaleza no se afirma mediante una designación indiscutible; no se lo puede negar en su principio ni hacerlo depender de nada que no sea la desigualdad original. Inherente a la esencia misma del ser humano, el mando es, por eso mismo, indispensable a toda vida social. Pensemos por un instante en lo que ocurriría en una familia privada de toda función de autoridad. La unión sexual no sería posible, puesto que se basa orgánicamente en la supremacía varonil. El niño, suponiendo que hubiera nacido por milagro, no sobreviviría, puesto que, sin hablar siquiera de su educación, su crianza supone subordinación. Por lo demás, basta con ver los resultados en la familia del debilitamiento contemporáneo de la auto-

ridad marital y paterna para tener una idea de lo que produciría su desaparición lisa y llana en el mero dominio de la vida común: el grupo se disociaría irremediablemente o, por lo menos, sería incapaz de actividad colectiva duradera. El mando es por tanto, aquí, aun independientemente de las relaciones biológicas, factor de coherencia y estabilidad. Ahora bien: la familia es el grupo social más reducido numéricamente, aquel en cuyo seno resulta más fácil concebir una armonía sin coacción, hecha de sentimientos e intereses comunes, por lo menos si descartamos arbitrariamente su papel funcional procreador, que exige, en todos los casos, una jerarquía fundamental. Pero si consideramos a un grupo que no pueda limitarse a la coexistencia de sus miembros por ser la actividad común su única justificación, la necesidad del mando se hace absoluta. Sin él, una cuadrilla de obreros no podría poner un riel, ni cavar una trinchera, ni menos aún edificar una casa, porque los esfuerzos individuales deben ser orientados y sincronizados. Sin él, un taller trabajaría en el vacío y no tardaría mucho en pararse. Sin él, una unidad militar perdería su eficacia y se haría destrozar. Sin él, una academia o un club deportivo, asociaciones contractuales típicas sin embargo, serían incapaces del menor trabajo colectivo. Privada de mando, una aldea zozobraría en el caos. Las rivalidades privarían sobre los intereses comunes, y la ley de la selva pronto regularía sola las relaciones entre las familias. Con más razón una colectividad territorial más importante se disolvería en la guerra civil. La historia nos enseña, hasta la evidencia, que el orden social sólo impera donde existe el mando, al nivel del mando. La alta Edad Media no conocía, como autoridad efectiva y constante, sino la del señor feudal: el orden reinaba en la aldea, y el desorden entre las aldeas. Luego, a medida que se producía el proceso de concentración, vale decir,

de extensión, del campo del mando, el orden alcanzó la provincia y la comunidad dinástica, y el desorden sólo imperó entre las provincias, y, más tarde, entre las comunidades dinásticas. En el campo económico podemos seguir un proceso inverso. Cuando desapareció la autoridad de las corporaciones, el mando ya no existió sino al nivel de la empresa, y la libre competencia —ley de la selva también— reguló sola los intercambios de mercancías. Siempre y en todas partes el mando es una necesidad social. La horda más miserable exige un jefe. El imperio más civilizado sólo subsiste en cuanto posee un poder central. No hay excepción.

4. *El origen del mando: la voluntad de poderío social*

Por un lado, pues, desigualdad de los individuos que forman la "materia prima" humana de todo grupo social y, por otro, necesidad de que uno o varios de dichos individuos manden a los demás. El problema parece sencillo de resolver sin recurrir a ninguna metafísica. Se reduce a establecer cierta relación entre la realidad biopsíquica individual y la exigencia social. Estarán encargados de las funciones de mando los hombres más capaces de dirigir una colectividad determinada. Desgraciadamente, no se ha inventado aún la máquina de descubrir jefes, y parece poco probable que semejante instrumento algún día vea la luz. Por eso, la indispensable selección se encuentra demasiado a menudo falseada, como lo veremos en el capítulo VI, por sistemas institucionales erróneos. No se realiza espontáneamente sino en los pocos momentos históricos de la formación de una nueva sociedad sin bases anteriores estables; pero el análisis del proceso de jerarquización que se desarrolla entonces resulta parti-

cularmente revelador del origen real del mando. Tomemos dos ejemplos. En primer lugar la alta Edad Media europea. La jerarquía romana se ha desmoronado. Las autoridades locales que han sabido resistir la descomposición del Imperio corresponden al orden civil y al religioso. No son capaces, por tanto, de cumplir eficazmente su papel cuando la anarquía deja campo abierto a las tribus bárbaras y a las bandas de salteadores. Por eso vemos, en todo el Occidente, afirmarse hombres fuertes y audaces, acostumbrados al ejercicio de las armas, que se ponen a la cabeza de las comunidades que protegen, y alrededor de los cuales se reagrupan las comunidades en busca de protección, creando así la nueva jerarquía, de base militar, del feudalismo. No siempre son los más inteligentes ni los más honestos, sino aquellos que poseen el don de mando y las cualidades peculiares que exigen las condiciones momentáneas de la existencia social. Más cerca de nosotros, la conquista y colonización de la *Frontera* norteamericana, en el siglo pasado, nos muestra un espectáculo idéntico. De las caravanas que se lanzan al desierto y que deben defenderse de los indios surgen jefes capaces de imponerse a hombres rudos que solo respetan el valor personal y de dirigir a la vez el descubrimiento y la guerra. Como era de esperar, se quedan con la parte del león en las tierras conquistadas y van constituyendo una capa social dirigente que domina aún en ciertos Estados y que hubiera podido convertirse, sin la presión de la sociedad norteamericana preexistente, en una verdadera aristocracia terrateniente. En ambos casos, vemos a hombres de cualidades excepcionales y adaptadas a las circunstancias imponerse, sin designación de ninguna especie, a sus semejantes y apoderarse del mando, a veces no sin resistencia, rivalidades y lucha. No hay, pues, en ellos, simplemente superioridad, sino también una voluntad de poderío social que marca la elección

entre los dos caminos que se abren al hombre superior: el encierro en sí mismo o en un grupo reducido —familia o convento—, y la exaltación de su personalidad en la identificación con su medio social. El jefe no es el superhombre de Nietzsche, desdeñoso de la sociedad de la que ha nacido y sin la cual, sépalo él o no, no podría vivir, sino el conductor integrado en el grupo o en la Comunidad que encarna y dirige. El mando no es, para él, un don del Cielo ni una misión que se le confía, sino un medio de afirmación integral de su personalidad en la síntesis interior de su dinamismo personal y de su instinto social. Se realiza plenamente en la función que se impone y en la cual se impone a los demás, aun cuando se le solicite aceptarla. Necesita el mando y lo reivindica como un derecho.

5. *El origen de la obediencia: la necesidad de ser mandado*

Tal necesidad de mandar evidentemente sólo puede satisfacerse si existe en contrapartida la obediencia. No es, repitámoslo, que los hombres se dividan en dos categorías, una de jefes y la otra de pasivos. Aun en las razas dominadoras, los jefes integrales y exclusivos son muy pocos. La exigencia de autoridad suprema procede, en efecto, no sólo del don de mando y de la ambición social, sino también de un haz de cualidades excepcionales. Asimismo, en una sociedad sana, los receptivos puros, incapaces de ninguna autoridad sobre sus semejantes o, ¿por qué no?, sobre los animales, y que eluden todo mando, constituyen una ínfima minoría de anormales. La separación no se establece entre amos y esclavos, sino entre hombres que, cualesquiera sean su jerarquía y función, no soportan o soportan difícilmente ser manda-

dos y buscan siempre y en todas partes afirmarse en la iniciativa personal y la responsabilidad, y la masa de aquellos a los que su naturaleza predestina a integrarse en una jerarquía preestablecida y a desempeñar en ella un papel subordinado, luego a obedecer y mandar al mismo tiempo y en proporciones variables según los individuos. La obediencia fastidia a los primeros. Los segundos la buscan fuera del campo limitado en que se aplica su capacidad de mando. La obediencia puede, por tanto, ser el producto de la fuerza de las cosas, o de la fuerza sin más, cuando un jefe debe someterse, en contra de su voluntad, a órdenes que no reconoce valederas para sí, o cuando un hombre cualquiera sufre una presión irresistible en el dominio en que le corresponde ser el amo; pero no es ésta su auténtica naturaleza, puesto que, fuera de casos accidentales, no sólo es aceptada sino también deseada. Basta considerar la relación fundamental de autoridad en que se funda el orden del grupo familiar para comprobar que la conciencia sólo es aquí un fenómeno secundario. El niño se rebela a veces contra su estado de subordinación. No por eso es menos indispensable la obediencia para su desarrollo y hasta para su supervivencia. Es para él una necesidad que procede de su inferioridad relativa. Esto no es exacto solamente para el niño. Cualquier ser humano, consciente o no de su insuficiencia personal, que no sea capaz de dirigirse plenamente a sí mismo y de actuar sobre su medio social con el objeto de adaptárselo para no verse constreñido a adaptarse a él, sólo se realiza en la medida en que un jefe compensa sus lagunas trazándole el camino por seguir y obligándolo, cuando hace falta, a respetarlo. A la necesidad de mandar corresponde, pues, la necesidad de ser mandado, que no resulta menos natural puesto que ambas expresan a la vez realidades biopsíquicas y las consecuencias sociales de su comparación. La obedien-

cia no es por tanto, en absoluto, un efecto de la vida social. No procede, en su principio, ni de una opresión ni de una enajenación voluntaria por contrato, aun cuando, en tal o cual caso, así ocurra de hecho. Es sencillamente la otra faceta de la jerarquía inherente a la naturaleza social del hombre, naturaleza ésta que constituye la causa de la organización social. Vale decir que no consiste de ninguna manera en una disminución, en provecho del jefe, de la autonomía del ser relativamente débil, sino que condiciona, por el contrario, su afirmación. La obediencia es un derecho más ineludible que el que nace de la necesidad de mandar. El jefe, ignorado o rechazado, puede en efecto replegarse en sí mismo, permitiéndole su fuerza personal aislarse en alguna medida de su medio social, mientras que el débil es impotente fuera de los marcos que lo orientan y protegen. Sin jefe, el niño no puede vivir, ni el obrero producir, ni el soldado combatir. Los campesinos vandeanos se llevaban por la fuerza a los nobles liberales que no querían ponerse a su cabeza, y los obreros italianos que ocupaban las fábricas después de la primera guerra mundial raptaban en la calle a técnicos sin los cuales no les resultaba posible trabajar. Unos y otros reivindicaban así instintivamente su derecho a ser mandados, aun cuando fueran totalmente incapaces de formularlo. Hasta en el caos de la guerra civil y de la guerra social la necesidad de jefes se imponía.

6. *La Comunidad orgánica jerarquizada*

Si el instinto social exige de los hombres que vivan en grupos, es el mando, necesario a la vez a los individuos que lo ejercen y a aquellos que obedecen, el que da a dichos grupos la estructura jerárquica indispensable

para su funcionamiento. El carácter natural del orden que de él procede es claramente perceptible en la familia, puesto que sus bases aquí son biológicas, y es tan inconcebible modificar la relación entre el varón y la mujer, que establece la unión sexual, como atribuir a los niños alguna autoridad sobre sus padres. Resulta apenas menos evidente en el seno del taller, célula social económica, en la parroquia o en la compañía militar, porque en estos grupos la doble necesidad que hemos analizado más arriba se afirma en un nivel primario que la hace inmediatamente sensible. Pero, fuera de la sociedad patriarcal, en la que el conjunto de las actividades sociales se realiza en un grupo único y multiforme, el ser humano no está sometido sólo a la jerarquía del grupo o de los grupos básicos de los que forma parte. Vive en el seno de una comunidad, vale decir, de un complejo de grupos biológicos, económicos, religiosos, étnicos, territoriales, etc., cada uno de los cuales tienen su orden propio que se opone en alguna medida al de los otros, y que permanecen sin embargo unidos por vínculos de solidaridad más fuertes que sus antagonismos. Más exactamente aún, la comunidad se presenta como una pirámide de federaciones cuya base está constituida por grupos naturales y asociaciones que, unos y otras, sólo se pueden reducir en los individuos que los componen y para los cuales representan la realidad social primaria. El hombre es miembro de una familia, de un taller, de una parroquia, de un club deportivo. Pero las famlias agrupadas en cierto territorio forman un municipio; varios municipios yuxtapuestos, una provincia; varias provincias, una nación. Y lo mismo ocurre, o debería ocurrir, con los demás grupos de función común. En los diferentes grados de semejante organización piramidal, el mando existe: es éste un hecho de observación y es también una necesidad comprensible. Si la autoridad representa un

factor indispensable de orden en la familia, cuyos miembros ya están unidos por la solidaridad carnal, con más razón se debe afirmar en los conjuntos que no poseen unidad inmanente y cuyos elementos sólo están asociados por vínculos que les son exteriores aun cuando de ellos depende su existencia. El orden federal limita, en el interés común, la autonomía de los grupos básicos, y tanto más cuanto más amplios son los complejos que abarca. Suscita por eso mismo reacciones de defensa que deben neutralizarse. La autoridad federal es más lejana y menos tangible que la que se afirma en el seno del grupo mínimo. Debe, por tanto, imponerse con tanta mayor fuerza cuanto que más discutible resulta, si no en su principio, por lo menos en su expresión momentánea y en quienes la ejercen. Los grupos federados no sólo están destinados a coexistir, sino también a colaborar, en el sentido preciso de la palabra, exactamente como los miembros de una familia. No les basta, pues, limitar recíprocamente su campo de acción, como ocurre en las comunidades soberanas yuxtapuestas. Tienen que desempeñar cada uno su papel particular en el seno del organismo social. Sus funciones respectivas son complementarias. ¿Cómo podría concebirse una armonización de tantas actividades diversas e interdependientes sin un orden jerárquico, que implica el mando? La comunidad orgánica, por el solo hecho de estar formada por individuos y grupos desiguales, posee, por otra parte, los factores humanos de tal orden. En ella, como en cada grupo básico, los jefes buscan mandar y los pasivos desean obedecer. La jerarquía nace, por tanto, de una doble exigencia de su ser social y de su *materia prima* individual. No es sorprendente que la historia no nos ofrezca un solo ejemplo de comunidad sin mando.

7. *La utopía anarquista*

No han faltado teóricos, sin embargo, que consideren dicho mando superfluo y parasitario. Para los sociólogos de la escuela anarquista, la autoridad central es, no sólo inútil, sino también perjudicial para la existencia común de los grupos y los individuos. No es sino un instrumento en manos de una minoría opresora, y se superpone a la realidad comunitaria sin jamás formar parte de ella. Kropotkin, en eso muy distinto de los individualistas, analiza perfectamente la estructura orgánica de la sociedad, pero la jerarquía, para él, sólo tiene razón de ser en el interior de los grupos y no entre ellos. La Comunidad anárquica estaría formada, pues, por un mosaico de colectividades pequeñas, que se entenderían automáticamente por el solo hecho del interés común y de la solidaridad natural. Según el ejemplo preferido de nuestro autor, la colaboración de los grupos autónomos sería tan fácil como la de las compañías de ferrocarriles de un mismo continente, que coordinan sin dificultad alguna su diferentes actividades técnicas y comerciales aunque no existe por encima de ellas ninguna autoridad central. Para Marx y sus discípulos, el poder no pasa de ser la expresión dominadora de una clase económica, burguesía o proletariado, y la dictadura socialista, una vez quebradas las resistencias interiores y exteriores, desaparecerá para dejar lugar a una sociedad comunista sin clases en la cual la administración de las cosas sustituirá al mando sobre las personas. Aunque no tiene de la estructura social natural una concepción tan claramente enunciada como la de Kropotkin y considera la extinción de la autoridad comunitaria como la conclusión de un largo proceso evolutivo, Marx estima, pues, no sólo deseable, sino también inevitable la sociedad anár-

quica. Pero se trata evidentemente, en uno como en otro, de una utopía que procede de una herencia enciclopedista no repudiada: la creencia en la bondad natural del hombre. Por paradójico que eso pueda parecer en Kropotkin, cuya concepción orgánica de la sociedad es del todo semejante, salvo en lo que atañe al punto que nos ocupa, a la de Maurras, y en Marx, que, en el campo económico, reacciona tan violentamente en contra del liberalismo del siglo XVII, uno y otro siguen impregnados de las teorías elaboradas y utilizadas por la burguesía en su esfuerzo por desintegrar la comunidad tradicional y adueñarse del poder. Rechazan, sin embargo, el individualismo y admiten el carácter natural de la sociedad. Kropotkin muestra además con una claridad sorprendente la existencia en el hombre de un instinto de solidaridad más fuerte que su tendencia egoísta a la lucha por la vida. Pero se niega a ver, también como Marx, que dicho instinto se expresa precisamente por un orden jerárquico. Igualitarios, niegan la autoridad en sí, o, por lo menos, su legitimidad. Optimistas, piensan que el hombre vivirá pacíficamente en buena inteligencia no sólo con los miembros de su grupo, sino también con los grupos vecinos. Olvidan que el instinto de solidaridad sólo actúa automáticamente en el marco reducido al que el individuo se siente ligado por una vida colectiva inmediata, y que le es necesario, para afirmarse en el seno de conjuntos más amplios, apoyarse en la realidad de una estructura preestablecida que no puede existir sin mando. La historia de la Edad Media nos muestra un ejemplo irrefutable de los límites de la solidaridad espontánea. En el caos nacido de las invasiones bárbaras y de la desintegración del Imperio romano, los grupos comunales se replegaron en sí mismos, estrechamente unidos alrededor de los jefes militares que las necesidades de la defensa hacían imprescindibles. Pero se trabaron

en lucha entre sí. La Comunidad no sobrevivió a la desaparición de la autoridad que la hacía real, y esto a pesar del interés que todos tenían en conservarla.

8. *El Estado*

Si damos al término de comunidad el sentido, que es el suyo, según creemos, de colectividad social autónoma, sería más exacto decir que, en el caso que acabamos de citar, la comunidad feudal sustituyó a la comunidad imperial por el hecho mismo de que el mando había pasado del plano imperial al plano feudal. Lo que hace la comunidad no es, por tanto, la vida colectiva, el intercambio de servicios, la división del trabajo ni el interés común —meras consecuencias—, sino la autarquía. Sean lo que fueren los factores que favorecen por otra parte su formación y existencia, la Comunidad se define por la extensión más o menos amplia del poder central. La familia patriarcal es comunidad, no por bastarse a sí misma, sino por desconocer cualquier autoridad que no sea la del padre. El Imperio romano era comunidad porque los pueblos que abarcaba estaban sometidos a un poder supremo común. En la familia patriarcal, sin embargo, la autoridad comunitaria no es diferenciada, puesto que el padre manda en todos los campos en razón de su naturaleza y función biológicas. Pero tan pronto como consideramos una comunidad compleja, el poder supremo adquiere un carácter peculiar. Se superpone e impone al poder bruto e inmediato de los jefes de familia, cuyo campo de aplicación limita. Se especializa y responde a una función social perfectamente determinada, de cuyo desempeño depende la vida común de los grupos subordinados. Se hace entonces propiamente político, y el *elemento social* —no podemos aún definirlo de

modo más preciso— que lo ejerce toma el nombre de Estado. Aquí estamos, pues, frente al objeto de nuestro estudio, y ya podemos considerar los datos básicos del problema, puesto que todo lo que hemos dicho del mando en general se aplica al mando en particular cuya expresión es el Estado. Desde ya sabemos por nuestros análisis anteriores que el Estado en sí no es el resultado de un pacto entre seres libres e iguales, ni siquiera entre los grupos naturales que federa, o entre sus jefes. Por el contrario, nace de la exigencia de mando central de la comunidad a la cual es inherente. Y cuando decimos que nace, no queremos decir en absoluto que surge en el seno de una comunidad preexistente, puesto que no hay comunidad sin mando, luego sin Estado, sino sencillamente que se afirma al mismo tiempo que la comunidad a la que corresponde, sea que proceda de la ampliación del Estado de una comunidad anterior más pequeña, sea que se cree junto con la nueva comunidad. Tal vez se nos objete que la historia nos presenta más de un ejemplo de Estado constituido por un contrato formal entre comunidades que deciden asociarse y someterse a un poder federativo, y se nos citará sin duda el caso de Suiza, cuyo origen se encuentra en la unión voluntaria de los cantones primitivos, y el de los cuarenta y un jefes de familia desembarcados del Mayflower, que decidieron solemnemente darse una organización común. Hay que notar, sin embargo, *volens nolens,* que tales pactos políticos (y no sociales, puesto que sólo están aquí sobre el tapete las modalidades de la vida colectiva), además de que expresan una necesidad histórica y no una voluntad arbitraria, fundan, por una decisión única, a la vez el Estado y la Comunidad, con razón considerados como un todo. Aun tales ejemplos, extremos y escasos, de federación voluntaria, por lo demás impuesta por las condiciones de existencia social en determinado momento, nos

muestran, por tanto, que el esquema liberal de una comunidad anárquica que decide darse un Estado no responde a realidad alguna. No hay Comunidad política sin Estado, puesto que el Estado constituye el imprescindible vínculo autoritario entre los grupos federados. Recíprocamente, el Estado es comunitario por definición puesto que siempre existe por necesidad de un mando sin el cual la federación se disociaría o no se constituiría.

9. *El Estado, órgano comunitario*

El análisis que acabamos de hacer podría dar la impresión de que Estado y Comunidad son dos realidades, asociadas e interdependientes sin duda, pero distintas. Semejante impresión sería equivocada. El mando no puede ser, en efecto, exterior al conjunto social del que es factor inmanente de unificación y para el cual constituye así una necesidad vital. Es función comunitaria y, por el solo hecho de desempeñarlo, el Estado forma parte de la Comunidad. Mejor aún: es la Comunidad considerada en uno de sus aspectos esenciales y en uno de sus procesos fundamentales. La Comunidad no es de naturaleza jerárquica en cuanto incluye un Estado: incluye un Estado en cuanto es de naturaleza jerárquica y el Estado constituye su jerarquía. Luego, no se incorpora un elemento que le sea útil y le dé un carácter nuevo que la perfeccione: se especializa en un instrumento funcional diferenciado. El Estado ni siquiera es creación de la Comunidad, puesto que ésta no le es anterior, sino un simple órgano merced al cual la Comunidad cumple una condición de su ser. Un órgano: ya hemos soltado la palabra. No es nuestro propósito discutir aquí las teorías sociológicas organicistas. Limitémonos a precisar que al definir el Estado como acabamos de hacerlo

no pretendemos asimilar la Comunidad a un organismo biológico, sino que comprobamos sencillamente la analogía que existe entre cuerpo individual y cuerpo social. Dicha analogía es llamativa en lo que atañe al tema de nuestro estudio. La comunidad familiar no tiene más Estado que el animal unicelular cerebro. Pero tan pronto como la multiplicidad exige una coordinación unitaria, el ser, individual o social, diferencia en su seno el órgano especializado en el desempeño de la función primordial del mando. Se nos opondrán los ejemplos históricos de Estados que nacieron de la conquista, tales como la monarquía normanda en Inglaterra, o también del llamado de una dinastía extranjera, caso éste de numerosas naciones europeas. ¿Debemos admitir, pues, que el Estado, por indispensable que sea, se distingue *de* la Comunidad, y no *en* ella como pensábamos haberlo demostrado? No, en absoluto. El elemento exterior, en efecto, no se agrega a la Comunidad: se incorpora en ella. No crea el Estado: se introduce en su marco preexistente o, en rigor, reemplaza el órgano degenerado. Se trata, por tanto, del equivalente social de un injerto quirúrgico, que no agrega nada a la estructura del organismo, sino que permite artificialmente a este último satisfacer una necesidad vital. En el caso extremo de que el Estado conquistador no se asimilara y, aunque desempeñando las funciones del Estado comunitario, permaneciera extraño al cuerpo social, la situación sería análoga a la de un organismo individual mantenido con vida mediante alguno de esos órganos mecánicos que la medicina empieza a emplear: situación anormal que no prejuzga en nada la naturaleza del órgano provisionalmente sustituido. Las consecuencias de nuestro análisis son excepcionalmente importantes. Simple órgano, el Estado no goza, en efecto, de ninguna autonomía ni, con mayor razón, de ninguna supremacía con respecto a la Comunidad. No es sino el

funcionario de la colectividad de la que forma parte y a la cual está sometido. Está a su servicio. La función que ejerce no le pertence en propiedad, aunque él es su único titular calificado, sino por delegación de poder. Eso no quiere decir, antes al contrario, que sea el instrumento de los grupos federados, ni que dependa de su voluntad mayoritaria o hasta unánime. Pues la Comunidad no se reduce a la suma de sus grupos constitutivos, con mayor razón si se excluye al que desempeña, por su especialización, un papel primordial. Pero es éste un problema que supone datos que no hemos encontrado aún. Lo examinaremos en nuestro próximo capítulo. Limitémonos aquí a poner de relieve la naturaleza orgánica del Estado.

10. *El Estado, órgano de mando*

En el cuerpo social, como en el cuerpo individual, la diferenciación orgánica no es sino la consecuencia de la división del trabajo, nacida de la complejidad constitutiva del conjunto considerado. Pero tal división, ligada a la evolución de la vida colectiva hacia formas que permitan un mayor poderío en todos los campos, conduce a una compartimentación funcional, en sí disociadora, que el organismo debe compensar. Lo hace mediante un órgano de naturaleza particular cuya función, aunque especializada, participa de la unidad organísmica que impone a las partes federadas. El Estado, digámoslo así, está especializado en comunidad. Es la clave de bóveda que mantiene en relaciones armoniosas los elementos constitutivos del edificio, permitiéndoles por eso mismo desempeñar un papel que no tendría razón de ser ni, por tanto, sentido alguno fuera del conjunto. Por cierto que tal comparación estática resulta muy insuficiente, pues

las partes de la Comunidad están dotadas cada una de un dinamismo propio, y sólo una fuerza, cuyas modalidades de acción estudiaremos en el capítulo IV, puede lograr su unificación. Pero desde ahora podemos precisar el papel comunitario del Estado. Ya sabemos que nace de la exigencia social de mando. Nos basta unir los dos términos de órgano y de mando para definir no sólo su función primordial sino también la naturaleza de su poder. Puesto que el Estado, en efecto, no es nada sino en función de la Comunidad, de la cual no hace sino expresar una tendencia esencial, su autoridad no le puede pertenecer en propiedad ni surgir de su propia naturaleza. El poder que ejerce es por tanto, sencillamente, el poder comunitario. Su existencia, su estructura y su dinamismo proceden de la función organísmica de mando por la cual la colectividad se impone a las tendencias divergentes de los grupos que la componen y cuya coherencia mantiene afirmándose con respecto a las Comunidades autónomas que le están yuxtapuestas. El Estado, pues, no manda a la Comunidad, como a veces se dice, sino en nombre de la Comunidad. Su situación, no hay que negarlo, resulta en apariencia, por el hecho mismo, un tanto paradójica. Por una parte, tiene por naturaleza autoridad sobre el conjunto de los grupos que constituyen el cuerpo social. Puesto que es uno de dichos grupos, escapa a todo constreñimiento exterior y no depende sino de sí mismo. Sólo está dominado por una entidad incorpórea y mítica, tanto menos capaz de darle órdenes cuanto que no adquiere realidad ni manda sino por él. Pero, por otra parte, es el funcionario de la Comunidad a la cual está sometido por definición y sin la cual su poder se esfumaría, puesto que todo poder supone una fuerza (y veremos en el capítulo V que el Estado en alguna medida, la posee por sí mismo), pero también un punto de aplicación. No hay mando sin alguien que mandar, y

el Estado sólo manda a los grupos federados en su carácter de órgano comunitario. Pero semejante situación ¿no es común a todos los organismos, sean individuales o sociales? El cerebro ¿no es, también él, un órgano de mando organísmico, sometido sin embargo al organismo? Se nos contestará que el cerebro es dirigido en su acción por una finalidad inmanente, que es la del organismo mismo. Veremos, en el siguiente capítulo, si el Estado es orientado de un modo semejante, como desde ya podemos suponerlo, puesto que no hay función sin finalidad. Nos basta, por el momento, notar que el Estado tiene por papel el de dirigir los distintos grupos sociales que le están subordinados, pero también el de guiar a la Comunidad misma en el camino de su realización. Pues no resulta suficiente unificar los elementos constitutivos del cuerpo social, vale decir, crear las condiciones internas de la vida organísmica. También es preciso que el organismo social asegure sus condiciones exteriores de existencia, o sea, que se afirme en su medio adaptándose a él en la medida, y sólo en la medida, en que no puede adaptárselo.

11. *El Estado, órgano de conciencia*

Pero, para dirigir la Comunidad y, en primer lugar, asegurar su existencia, la autoridad no basta. El Estado es un órgano-jefe, y un jefe sólo manda eficazmente cuando elabora sus órdenes en función de una meta que alcanzar, luego, de necesidades que llenar. La autoridad no es sino el indispensable factor de aplicación de un conocimiento previo. Reducido a sí mismo, el mando sólo tiene sentido si se le suministran, ya hechas, las directivas que se limita entonces a transmitir y a imponer, como ocurre con un miembro subalterno de una jerarquía

cualquiera. Pero el Estado no recibe instrucciones de nadie, por la sencilla razón de que está ubicado en el ápice de la pirámide social. Necesita, pues, para poder cumplir su función de mando, ser en primer lugar —y en efecto lo es— órgano de conciencia de la Comunidad. Lo mismo que el cerebro del organismo individual, el Estado centraliza las informaciones que le llegan de los varios elementos constitutivos del cuerpo social. Conoce la existencia, la naturaleza, las necesidades y las relaciones de los grupos básicos y de las federaciones intermedias. Pero, más aún, aprehende el todo comunitario en su ser y en su historia. Un conjunto de conocimientos fragmentarios no le permitiría, en efecto, desempeñar el papel de unificador, puesto que se le escaparía la vida misma del organismo, vida que no es suma de actividades parciales sino proyección en el tiempo de una realidad unitaria. El Estado se interesa por la esencia dinámica de cada grupo en la medida en que representa un factor celular u orgánico de la vida comunitaria. Toma así conciencia de las condiciones internas de existencia del organismo social o, más exactamente, por él el organismo social toma conciencia de su ser a la vez en sus modalidades y en su unidad. Pero no es este conocimiento del todo satisfactorio. La Comunidad vive en un doble medio interior y exterior. Está condicionada en su desarrollo por la geografía, mas también por la presión o la resistencia de las colectividades que la rodean. Le resultaría imposible adaptarse a dichas realidades y adaptárselas si las desconociera. El Estado, por tanto, capta funcionalmente el conjunto de los datos de la evolución comunitaria. Y eso no basta todavía. Una información sólo es útil cuando se extraen sus consecuencias, cuando se la explota, como dice el lenguaje militar. Entre la conciencia de los hechos y el mando se sitúa la fase fundamental de la elaboración de órdenes que nada tienen

de resultantes automáticas, sino que implican, por el contrario, una visión del porvenir. El sociólogo de gabinete puede edificar una ciencia política *indiferente* inducida de la experiencia histórica. El organismo social no puede limitarse a ella, porque tiene que dirigirse en el sentido de su afirmación, o sea, intervenir en el proceso de los acontecimientos por una elección entre el progreso y la decadencia, entre la vida y la muerte. Un problema matemático sólo permite una solución exacta, aun cuando varios caminos lleven a ella. Un problema político abre, por el contrario, un abanico de posibilidades tan lógicas unas como otras, pero desigualmente favorables. A la conciencia de los datos presentes el Estado debe, por tanto, agregar la de la voluntad de vivir de la Comunidad, vale decir, pensar en función del futuro, y de un futuro necesariamente positivo. Entre el conocimiento y el mando se inserta, pues, una intención que el Estado aprehende, pero no se limita a aprehender: una intención que realiza, luego que posee. Su conciencia del ser comunitario y de sus condiciones de existencia no es neutral. Vemos que, a pesar de nuestro esfuerzo para no salir del campo *fisiológico*, tropezamos sin cesar con la naturaleza *biológica* del Estado, objeto del próximo capítulo. Nada más normal, por lo demás: un órgano viviente no se puede estudiar en su función, esto es, en su finalidad particular, sin que intervenga la finalidad general del organismo. Con mayor razón cuando se trata del órgano central en el cual y por el cual dicho organismo afirma su unidad.

12. *El Estado, factor del orden político*

En este punto de nuestro análisis, conviene y resulta posible resolver un importante problema de vocabu-

lario. La palabra Estado tiene, en efecto, dos sentidos bien distintos. Por una parte, significa *Comunidad políticamente organizada.* Es ésta la acepción que le dan, por lo general, los juristas, y también muchos sociólogos más o menos influidos por el hegelianismo, aun cuando no acepten sus tesis en la materia. Por otra parte, se llama Estado, como lo hemos hecho, al órgano de conciencia y de mando de la Comunidad, vale decir, al *Príncipe* de la antigua terminología, más precisa que la nuestra, pero demasiado limitada para que sea posible volver a adoptarla. El peligro no reside tanto en la pobreza, por deplorable que sea, del vocabulario moderno, como en la confusión que demasiado a menudo introduce en las ideas. Aun en teóricos de mente vigorosa se produce a veces un deslizamiento involuntario de un concepto al otro, y se llega a no distinguir ya muy bien el Estado - Comunidad del Estado - órgano comunitario. Para elegir un ejemplo cercano, la mayor parte de las críticas formuladas contra la doctrina *totalitaria* proceden de la interpretación equivocada de proposiciones ambiguas. Decir, en efecto, que el individuo, en cuanto ser natural, está sometido sin limitaciones al Estado no tiene, por cierto, el mismo significado si el término expresa la Comunidad que si se aplica al *Príncipe.* Ahora bien: los teóricos del fascismo italiano lo emplean siempre en su primer sentido mientras que sus adversarios le dan, por lo general, el segundo. Difícil es, por lo tanto, que se entiendan. La dificultad, sin embargo, tiene solución sencilla. La palabra Estado, en su acepción de Comunidad políticamente organizada, supone redundancia, puesto que toda Comunidad, por definición, posee un orden político. Por el contrario, no tenemos otro término que Estado para designar un órgano bien diferenciado en su ser y bien definido en su función. Resulta lógico, pues, y además indispensable, reservar la denominación de Es-

tado sólo al órgano de conciencia y de mando del cuerpo social. ¿Los idealistas nos objetarán que nuestro análisis nos ha llevado a conclusiones abusivas y que el Estado no es sino la organización política de la Comunidad, de la cual, por tanto, es ilegítimo aislarlo, aun por un mero proceso de abstracción? Si entendemos con ellos por organización política el conjunto de las relaciones que existen entre los grupos básicos y entre las federaciones secundarias, estableciendo la unidad organísmica, la objeción no cabe. Por inherente que sea al ente social, la organización política, en efecto, no es espontánea. Es en su principio la consecuencia y en sus modalidades la creación del mando, y el mando supone un órgano especializado, cuya naturaleza comunitaria y distinción funcional hemos reconocido, y del cual veremos, en el capítulo III, que puede ser delimitado *anatómicamente.* En el estado de caos social (lo hemos establecido con nuestros ejemplos de la alta Edad Media y de la *Frontera* norteamericana) el orden nace del mando y no el mando del orden. Y en la Comunidad organizada el Estado modifica sin cesar las relaciones políticas según las necesidades que surgen de circunstancias cambiantes. Si damos al término de marras el sentido, igualmente legítimo según el diccionario, de conjunto de los elementos que constituyen la estructura jerárquica del cuerpo social, afirmamos por eso mismo, con otro nombre menos preciso, la existencia del Estado - órgano. En ambos casos, el Estado nos aparece como el factor del orden político de la Comunidad.

II

EL ESTADO, PRODUCTO Y FACTOR DE LA HISTORIA

13. *La duración comunitaria*

La Comunidad política no está constituida por grupos siempre idénticos a sí mismos y fijados de una vez unos con respecto a otros en posiciones invariables, como lo están las casas de una ciudad. Cada grupo está hecho de materia viviente —los individuos— y se transforma sin cesar en el curso de su evolución, resultante de las evoluciones biopsíquicas de sus componentes, aun cuando las relaciones fundamentales que existen entre estos últimos permanecen sin cambio. La familia, verbigracia, supone esencialmente la relación sexual entre el varón y la mujer. Pero sus modalidades varían con la personalidad de sus miembros y con las circunstancias que la condicionan. Sabemos hasta qué punto la ha modificado la industrialización. Y nadie puede dejar de comprobar que entre la formación de la pareja y su disociación la estructura familiar pasa por fases diversas aunque encadenadas. Sin embargo, la familia es un grupo natural que posee un sustrato biosocial invariable. No así en lo que atañe a las asociaciones, nacidas por contratos sin fun-

damentos necesarios, que podrían no existir o tomar formas del todo distintas de lo que son. Naturales o contractuales, todos los grupos sociales deben, por otra parte, para subsistir, adaptarse a sus condiciones interiores y exteriores de realización, y por tanto se modifican constantemente. Puesto que sus elementos constitutivos básicos cambian en su ser o en sus modalidades, y siendo accidentales sus demás células, la Comunidad ya es cambiante en su sustancia. Las relaciones que establece entre los grupos que federa tiene evidentemente que variar con esos mismos grupos. Pero el complejo que constituye no es un simple conglomerado, ya lo hemos dicho, y todo intento de reducirlo a sus componentes tropieza con la realidad profunda de la esencia misma del todo unitario. Es un hecho de observación que la Comunidad posee una duración propia —estudiaremos su proceso en el capítulo IV—, naciendo, desarrollándose y muriendo como un individuo. La historia nos trae mil pruebas de semejante fenómeno. Imperios que durante siglos dominaron el mundo conocido cayeron en el caos. Naciones otrora poderosas y temidas vegetan hoy día en la mediocridad y ya no cuentan para nada en la vida política del universo, mientras que Comunidades surgen, dominadoras, donde no había ayer sino un polvo de tribus o pueblos anárquicos o sometidos. En el seno de las naciones, los regímenes se suceden, transformándose a la vista la estructura social. Si bien existen leyes estáticas del orden colectivo, vale decir, constantes que expresan la esencia estructural de la Comunidad —tal, por ejemplo, la que comprueba la necesidad de un órgano de conciencia y de mando— no hay ninguna que pueda ser aislada de la evolución histórica. La Comunidad vive, y toda vida corre en el tiempo, no como en un marco impuesto, sino en una unidad de naturaleza. La duración social es cambio, modificación constante del complejo orgánico de las relaciones

en función de la continuidad unitaria. La historia es una creación ininterrumpida del presente con ayuda del pasado. Cada período o forma que se aísla por una operación legítima pero arbitraria de la inteligencia tiene su razón de ser, y de ser lo que es, en los precedentes que lo imponen, y condiciona los siguientes que nacen de él. Cada uno trae elementos nuevos e influye sobre el ritmo de la evolución que le da existencia y valor. La Comunidad crea su historia afirmándose en el presente por adaptación de sus datos a las nuevas condiciones, y se proyecta en el futuro con una masa de potencialidades que le corresponderá a ella actualizar o rechazar en el olvido. Su ser es indisociable de su duración, como su organización es indisociable de su ser.

14. *El Estado, producto de la historia*

Resulta natural, pues, que el Estado, órgano coexistente con el cuerpo social y factor de su orden, evolucione y se transforme, también él, sin cesar. Si bien posee en cuanto grupo, como lo veremos en el capítulo IV, una duración propia, ésta no entra en la duración comunitaria como simple componente. El Estado, en efecto, no es un grupo como los demás. La familia o la empresa sufre la influencia del conjunto: no por eso deja de progresar según la ley particular de un orden que está determinado por una función limitada, por lo menos en su desempeño, al mismo grupo. La Comunidad de que forma parte puede desaparecer en un momento dado; el grupo básico seguirá viviendo, a pesar de ello, sin modificaciones esenciales. No así el Estado, cuya función es comunitaria en todos sus aspectos y que no tiene razón de ser sino en la Comunidad al nivel de la cual se sitúa. Si el cuerpo social, cuyo instrumento de unificación cons-

tituye, se modifica, el Estado debe modificarse junto con él para responder a sus nuevas condiciones de funcionamiento. Se entiende sin dificultad que el Estado, para desempeñar su papel que permanece sin cambio, no pueda quedar invariable cuando la Comunidad que dirige ve, por ejemplo, formarse en su seno fuerzas nuevas, o cuando padece ataques de enemigos exteriores peligrosos. En su forma y en sus variaciones el Estado es, por tanto, el producto de la historia comunitaria, de la cual surgen sus condiciones de existencia y acción. Pero no ocurre lo mismo en lo que atañe a su ser, y ya hemos visto en el capítulo precedente que nace junto con el cuerpo social cuyo indispensable órgano político constituye. Su origen, por tanto, no es distinto del de la Comunidad a que pertenece. No por eso deja de ser un problema. Si el Estado existe por necesidad comunitaria, queda en efecto por explicar por qué la Comunidad, con el Estado que su naturaleza implica, nace, en determinado momento, del caos social, vale decir, por qué los grupos preexistentes se encuentran federados en una determinada Comunidad mientras otras soluciones aparecen, en la teoría, igualmente posibles, y de hecho pertenecen a la realidad de otras épocas. Sólo lo podemos entender teniendo presente que la historia de la Comunidad no es sino una fase de la historia más amplia de las sociedades humanas. Una Comunidad determinada responde a una exigencia que no existía antes o que las circunstancias no permitían satisfacer. Sin las necesidades de la defensa, los antiguos cantones suizos no se hubieran unido. Sin la intención política de Clodoveo, Francia no hubiera surgido de la desintegración del bajo imperio. El Estado nació, en el primer caso, de la voluntad comunitaria de colectividades hasta entonces autónomas, y en el segundo, de la voluntad del conquistador de convertirse en jefe de una Comunidad posible. Según elijan apoyarse en uno u otro

de estos ejemplos, algunos sociólogos sostienen que el Estado encuentra su origen en un contrato político, y otros, que procede de la fuerza lisa y llana. Ambas explicaciones son erróneas. La realidad de la historia no se pliega fácilmente a las teorías. El agente del cuerpo social varía según las circunstancias, pero el resultado de su acción es siempre idéntico y unitario. Quieran hombres y grupos la unión, o busquen el poder, es la Comunidad, provista de su Estado, la que surge, por lo menos cuando las condiciones ambientales lo permiten. Las intenciones serán comunitarias o estatistas: las consecuencias siempre son políticas, en el sentido propio de la palabra. Ni el Estado crea la Comunidad ni la Comunidad crea el Estado, ya lo sabemos. Es la historia la que produce el cuerpo social unitario condensando el flujo de las duraciones interactivas que la constituyen en un todo que se desarrolla en una vida autónoma hasta que las fuerzas de disgregación, que tienden a destruirlo, terminen por ser más eficaces que su poderío interno de solidaridad.

15. *El Estado, intérprete de la historia*

No vayamos, por supuesto, a tomar la historia por una hipóstasis que impusiera sus actividades respectivas a los individuos y los grupos. La historia no es sino la misma duración social en cuanto la consideramos en su encadenamiento causal, y dicha duración, lejos de ser prefabricada por una fuerza exterior o inmanente, consiste, por el contrario, en la simple proyección en el presente y en el futuro de la realidad social tal como la ha construido el pasado. Dicho con otras palabras, la historia se limita a plantear datos que, precisamente por ser el hecho del pasado, no pueden valederamente ser ne-

gados ni rehusados. Pero son los individuos y los grupos formados de individuos los que se encuentran frente a dichos datos, que tienen que aprehender e interpretar, para crear la duración social presente. Actúan, por tanto, bajo el imperio de condiciones históricas que hacen necesaria tal o cual actitud para que la colectividad considerada se afirme en el máximo de su poderío. Pero la necesidad de la historia no tiene el rigor que la lógica atribuye al término. Es distinta de la necesidad que reina en los encadenamientos de fenómenos físicos en cuanto no es determinante. Resulta necesario, en una situación histórica dada, que la Comunidad tome tal forma o tal dirección porque, si no lo hace, no resolverá de modo plenamente satisfactorio el problema vital de su progresión en el tiempo y no realizará en su mayor grado todas las posibilidades realizables. Pero la solución no surge automáticamente del flujo de la duración social. Es preciso que los individuos a la vez tomen conciencia de las condiciones históricas y descubran la respuesta a darles, lo que hacen en la medida de su capacidad, de su ilustración y de su sentido social, luego con un margen de libertad personal. La intelección política es, por eso mismo, inseparable de la conducción de la Comunidad, puesto que constituye su condición previa. De ahí que el Estado, órgano de conciencia y de mando nacido de la historia, permanezca en la historia, y casi podríamos decir que es la historia que interpreta en función de la Comunidad. Los individuos y los grupos que forman esta última son en efecto, en alguna medida, conscientes de su propia duración. Pero no captan de la duración histórica del todo de que forman parte sino aspectos parciales y deformados, por incapacidad en primer lugar, por falta de información luego, por egoísmo en fin. Su visión política se limita al marco de su actividad e interés inmediatos. Para que la Comunidad pueda evolu-

cionar como conjunto unitario, necesita una visión en su escala. El Estado es su instrumento indicado. No toma conciencia solamente de los datos estáticos del orden social, vale decir, de las relaciones que permanecen constantes, a través de la historia, entre los grupos e individuos, ni de las relaciones cambiantes tales como existen en el instante presente, sino también de la evolución de estas últimas, que aprehende en su dinamismo vital. No le basta al Estado contemporáneo, por ejemplo, conocer la existencia del proletariado en su estructura interna y en sus relaciones con la burguesía. También tiene que captar la línea de fuerza proletaria para saber si la presente situación tiende a la ruptura o a la integración. No le basta estar informado acerca del poderío militar de una nación vecina. También debe saber si dicho poderío procede de intenciones agresivas o de preocupaciones de defensa. Desde este punto de vista, el Estado funciona, pues, como una especie de receptor central de las corrientes históricas que aprehende en su interacción cambiante. Lo podemos comparar, en alguna medida, con el *dispatcher* de una gran estación, que conoce, en cada momento, la posición y el movimiento de los varios convoyes de la red. Pero mientras que estos últimos datos se inscriben mecánicamente en un cuadro *ad hoc,* el Estado debe, por el contrario, captar por un esfuerzo sin cansancio los elementos constitutivos de la duración histórica y la línea general de su evolución.

16. *El Estado, creador de la historia*

Si se limitara a semejante trabajo de centralización administrativa, el Estado no sería sino una oficina comunitaria de informaciones. Comprendería la evolución histórica, pero quedaría fuera de ella. Sería un buen

observador de la realidad política, pero la conciencia que tomaría de los acontecimientos y las fuerzas no serviría para nada. Ahora bien; ya sabemos que la conciencia sólo es para el Estado una condición del mando, y que no posee para él, por tanto, ningún valor en sí. El *dispatcher,* asimismo, no recibe los datos del tráfico para redactar algún informe ni dibujar algún gráfico, sino para orientar hacia su destino los convoyes a su cuidado. La comparación, sin embargo, se detiene aquí. Pues la *duración* de la red, esto es, su transformación según las posibilidades y exigencias del transporte, escapa precisamente al *dispatcher,* que se limita a regular movimientos previstos en un lapso fijo. El Estado, por lo contrario, encarna lo que podríamos llamar la *cuarta dimensión* de la Comunidad. Se sitúa en el presente de la historia, vale decir, en el límite fluente del pasado y del futuro, de un pasado que se acrecienta sin cesar y de un futuro que sólo es parcialmente previsible en función de dicho pasado. No está inmóvil con respecto a los movimientos que dirige: está como empujado por ellos. No regula tiempos como si estuviera en la eternidad: vive el tiempo comunitario. Está en la delantera de la historia que concluye en él y que él afirma en una conquista continua sobre el futuro, vale decir, que realiza. Si se nos perdona la comparación, la Comunidad progresa en el tiempo como una lombriz en el espacio. El conjunto de sus fuerzas vitales conjugadas la proyecta hacia adelante, pero es el Estado —la cabeza del animal— el que traza el camino. Es el Estado el que elige sin tregua, entre las diversas posibilidades que la historia ofrece en cada momento de la evolución, la que le parece responder mejor a la exigencia interna de la Comunidad en su confrontación con el medio exterior al cual tiene que adaptarse.

Su decisión es condicionada, pero libre. Dicho de otro modo, su elección está limitada por los datos históricos, mas depende de su capacidad y su voluntad de órgano comunitario director. Ante el ultimátum de un vecino, el Estado no puede mantener el *statu quo*. No le es posible modificar en el instante la relación de las fuerzas militares, tal como el pasado la ha establecido. Pero sí puede elegir doblegarse o defenderse, y es perfectmente libre de preferir, por error de apreciación, por cobardía o, al contrario, por temeridad, la solución que se demostrará menos ventajosa. El Estado no es un piloto electrónico. Está hecho de seres humanos que la función social que desempeñan en cuanto grupo constriñe a una decisión, mas no a tal decisión determinada. Un hecho histórico nunca está preestablecido. Se lo puede considerar probable, porque la salud y hasta la vida del cuerpo social dependen de él: no se puede estar seguro de que el Estado lo realizará, pues ni el suicidio le está prohibido. Tienen, pues, algunas razones muy buenas para juzgar como lo hacen estos historiadores tradicionales que a veces se critica hoy día, para los cuales la historia de una nación se resume en los actos del Estado y sus consecuencias. Pues dichos actos, prescindiendo de su autor, hubieran podido no ser, o ser distintos de lo que fueron, y son ellos los que constituyen las fases encadenadas del devenir social. El Estado no es, por tanto, como se ha dicho a menudo, el comadrón de la historia, pues ésta nunca está preñada sino de posibilidades múltiples, sin dinamismo propio, entre las cuales hay que elegir: es su creador. No es el ministro de la duración comunitaria, pues ésta es una resultante y no una entelequia: es su agente.

17. *El Estado, intención directriz encarnada de la Comunidad*

La duración histórica, por tanto, como no es una hipóstasis, tampoco es una abstracción de la inteligencia, sino la existencia misma de la Comunidad, que sólo se afirma en el flujo cambiante de las fuerzas que la componen. El papel del Estado consiste, pues, a la vez en mantener relaciones de unidad, sin las cuales el conjunto se disociaría, lo que lo obliga a modificarlas sin cesar según las necesidades de la adaptación vital, y en dirigir la progresión de la corriente unitaria. No son éstas dos operaciones sucesivas, puesto que el ser y el devenir de la duración social se confunden, sino un único esfuerzo permanente. Vale decir que la orientación del movimiento histórico no es el efecto de una acción exterior que se agregara al ser presente de la Comunidad tal como resulta de su evolución pasada, sino la modalidad de esa misma evolución que se prolonga según la intención directriz que le da su sentido. Pues la historia tiene un sentido que no sólo puede ser despejado *a posteriori* por una especie de esquematización racional de la duración, sino también aprehendido en el mismo seno del ímpetu comunitario: un sentido que dimana de la naturaleza del ser social considerado, cuya tendencia a la afirmación vital expresa. La intención histórica no es, por tanto, sino la ley del dinamismo social, o sea, el principio de orden de la duración organísmica. Es coexistente con la Comunidad y manifiesta su voluntad, permanente a través de todas las variaciones, de existencia unitaria, la voluntad de dar una respuesta positiva a los problemas que se le plantean, la voluntad de crear su ser presente y de preparar su ser futuro. ¿Se trata, pues, de una intención directriz idéntica a la del

organismo individual? No: en este punto esencial, precisamente, lo social se distingue de lo biológico. La intención de la materia viva es una inteligencia organizadora de naturaleza peculiar, una energía *sui generis* que, potencial en la célula-huevo, actualiza en el curso de la evolución organísmica las formas específicas y sus variaciones individuales. En vano buscaríamos su equivalente en el cuerpo social. El instinto que lleva a los seres humanos a agruparse es de los individuos o, si se prefiere, de la especie de la cual los individuos no son sino los momentos, y no de la Comunidad. Dicho con otras palabras, la duración histórica no es el producto de la intención directriz: es creada según dicha intención, con cierto margen de libertad, por los individuos. Esto no significa que la duración comunitaria sea una suma, ni siquiera una síntesis de decisiones individuales. La famosa *voluntad de vivir juntos* por la cual Renan define a la nación es un carácter adquirido, vale decir, una consecuencia del hecho histórico y no su causa. Los miembros de la Comunidad son por otra parte, de todas maneras, incapaces de tomar plena conciencia de las condiciones inmediatas de su vida colectiva ni, con mayor razón, de abarcar en una visión única el pasado, el presente y el futuro de un conjunto que existía antes de ellos y existirá después de ellos, por lo menos si no lo destruyen. La intención histórica es, en ellos, imprecisa, irrazonada, veleidosa, encubierta por los intereses particulares y hasta a menudo, inexistente. Para que el cuerpo social dure es indispensable, pues, que un hombre o grupo de hombres capte su evolución en su línea de fuerza vital, haciéndose el guía de su proceso de desarrollo, esto es, que encarne su intención histórica. Tal hombre o grupo existe: es el Estado, intérprete y creador de la historia por función; el Estado, que tiene prohibido por naturaleza, fuera de los casos patológicos que estu-

diaremos en el capítulo IV, dar una orientación arbitraria a la duración social, puesto que es un órgano de la Comunidad, vale decir, la Comunidad misma en cuanto se dedica a su propia dirección. Así el organismo social suple su inferioridad con respecto al organismo biológico. Faltándole una inteligencia directriz especial, especializa una o varias inteligencias individuales en la función de captar el sentido de su historia y orientar el flujo de su duración con vistas a su mayor afirmación.

18. *El Estado, finalidad comunitaria encarnada*

Queda por saber si la mayor afirmación de la Comunidad exige cierta relación necesaria de las fuerzas interiores y exteriores cuyo esquema teórico sea conocido o cognoscible: dicho de otro modo, si la intención directriz de la historia implica, si no un plan rígido como aquel que el *dispatcher* de nuestra comparación anterior aplica, por lo menos una meta prefijada. Si fuera así, el Estado sólo tendría libertad de elección en lo atinente a las formas intermedias posibles. Se encontraría en la situación del automovilista que debe llegar a una ciudad determinada pero elige, en función de las posibilidades de su máquina y de las circunstancias exteriores (estado accidental de las carreteras, condiciones atmosféricas, etc.), el camino que, en su parecer, resulta más apto para conducirlo al feliz término de su viaje. A lo más sería libre de rehusar, al precio de la decadencia y la desaparición de la Comunidad, la meta necesaria. Pero traicionaría entonces su misión y, además, se destruiría a sí mismo. Semejante finalismo supone la existencia de una especie de polo magnético —sociedad sin clases o Libertad, verbigracia— que atraiga al conjunto social imponiéndole su dirección. De ahí un determinismo me-

cánico o ideal que no tiene en cuenta de ninguna manera los tres factores de la evolución social: sus datos internos —grupos e individuos— sobre los cuales sin duda el Estado influye pero que no dejan de tener por eso su ser y duración autónomos; sus datos exteriores —Comunidades extranjeras—, que no dependen de ella sino en la reducida medida en que le es posible adaptárselos; el carácter humano del Estado director, que hace entrar en el juego no sólo su capacidad funcional teórica, sino también la inteligencia y las pasiones de los individuos que lo componen. Es precisamente por la indeterminación histórica de tales factores que podemos hablar de una creación de la duración social. Pues si la Comunidad se dirigiera necesariamente hacia cierta forma de organización, el Estado no haría sino actualizar una línea general potencial. Sin embargo, la intención comunitaria —como cualquier intención— no es concebible sin finalidad. Si fuese de otro modo, la duración histórica sería el producto del puro azar, y semejante producto tiene nombre: el caos, que precisamente corresponde al Estado impedir. Una finalidad comunitaria es, por tanto, inherente a la intención directriz que el Estado encarna. Pero el fin de la evolución histórica no es una relación fija entre sus elementos constitutivos, ni menos aún el triunfo de un principio ideológico, sino sencillamente la mayor afirmación de la Comunidad, vale decir, el continuo establecimiento de las relaciones sociales más favorables en las circunstancias cambiantes de su movimiento. La duración social no es comparable con la corriente de un canal rígidamente orientada por su lecho, sino con el río que un terremoto hiciera surgir del suelo y que trazara penosamente su camino adaptándose a la naturaleza del terreno en la medida que no le fuera posible imponerse a ella. Está permitido hablar de determinismo de la evolución comunitaria, pero con tal de

precisar bien que se trata de un autodeterminismo. Lo que no significa que toda decisión sea impuesta al Estado por los datos históricos internos de la Comunidad, sino que el cuerpo social entero, incluido el Estado, progresa según lo que es: según su estructura y su dinamismo, pero también según su *materia prima* humana. La contingencia de las decisiones individuales, y en particular de aquellas de los jefes políticos que constituyen el Estado, paradójicamente se halla, pues, entre los factores del autodeterminismo comunitario. Pero la paradoja sólo es aparente, puesto que dichas decisiones a su vez están determinadas por la personalidad de sus autores, miembros del ser social considerado. No son contingentes sino con respecto a una duración histórica abstracta, *deshumanizada,* que no existe en la realidad.

19. *El Estado, factor de la continuidad comunitaria*

No olvidemos, por otra parte, que las decisiones individuales que influyen sobre la evolución histórica por lo general no son individualistas, puesto que emanan de seres sociales por naturaleza e integrados de hecho en la organización piramidal de los grupos que constituyen la Comunidad. Sin duda existen anarquistas que luchan en contra de cualquier forma de poder, luego en contra de cualquier especie de orden. Sin duda existen egoístas puros que se desinteresan de la vida colectiva en todos sus aspectos. Pero los antisociales y los asociales nunca representan sino una minoría, habitualmente ínfima. Pues, si fuera de otro modo, la sociedad se hundiría en el caos. Pero sí es exacto que los hombres, tironeados en sí mismos por su tendencia a la afirmación individual y por su tendencia a la vida social, dan la preferencia a una

u otra en función de su integración más o menos satisfactoria en el cuerpo social. Ahora bien: tal integración no es simple, ya lo sabemos, y el individuo es mucho más sensible a la realidad inmediata de los grupos básicos y las federaciones locales que a aquella, más lejana, de la Comunidad. El hombre siente en su carne la duración de su familia. Percibe como una necesidad vital la existencia del taller o del municipio. Por eso actúa generalmente sin esfuerzo en el sentido exigido por una evolución social cuyos datos dinámicos capta en su todo. Tiene en cuenta un futuro que es el suyo y el de sus hijos. Por el contrario, la Comunidad se le escapa en su duración. Acepta más o menos su existencia, pero es incapaz de abarcar una evolución demasiado larga y compleja para él. Los acontecimientos le aparecen como hechos aislados de los cuales no ve, en el mejor de los casos, sino algunas causas y algunas consecuencias inmediatas. Y de ellos sólo aprehende los más notables, los que son producidos por los grandes movimientos de opinión en que participa. Por eso, su acción en escala comunitaria, acción desordenada, excesiva e ilógica, se desarrolla por sacudidas. No puede ser, por tanto, el elemento constitutivo básico de la evolución histórica, cuyo carácter fundamental es la continuidad. Los movimientos emocionales de la opinión se incorporan, sin duda, en el flujo de la duración social. Pero provocan en él, por su intrusión violenta y sus variaciones inesperadas, turbaciones peligrosas que se deben superar. Dicho con otras palabras, las fuerzas afuncionales que desprenden hay que plegarlas a la intención comunitaria. Y esta intención, ya lo hemos visto, es el Estado quien la encarna. A él, pues, le toca mantener o restablecer la continuidad del proceso evolutivo. Digamos mejor y de modo general que el Estado es el factor natural de dicha continuidad por el hecho mismo de que es el creador de la duración

histórica. Solamente él, en efecto, actúa en función del conjunto, que aprehende y acepta, no sólo en su unidad estática, sino también y sobre todo en su dinamismo vital. Solamente él actúa con plena conciencia del encadenamiento causal de que nace el presente y de que depende el futuro. Solamente él, por estar confundido funcionalmente con la Comunidad entera, actúa según dicho pasado con vistas a dicho futuro. En tanto que para el individuo de la masa y para el grupo básico el presente comunitario tiene la realidad de un estado de cosas, no es para el Estado sino un límite matemático entre lo que ya no es y lo que todavía no es. Por eso el acto político no es un hecho, sino un movimiento de progresión que no tendría más sentido valedero fuera del proceso continuo de la historia que la nota aislada del contexto de la melodía en la cual se inserta. El Estado es tradicionalista por naturaleza. Lo que no significa que permanezca cuajado en posiciones que responden a condiciones de existencia desaparecidas, ni que trate de recrear lo que la historia ha hecho caducar: daría pruebas de incapacidad funcional. Pero no puede dirigir la Comunidad sin tener en cuenta líneas de fuerzas que proceden del pasado. El cuerpo social se transforma y se renueva, pero permanece siempre el mismo a través de sus variaciones. Se perpetúa en el tiempo, lo que supone a la vez conservación y adaptación; vale decir, precisamente la continuidad cuyo agente es el Estado.

20. *El Estado, factor del ritmo comunitario*

La continuidad de la evolución social no implica, por supuesto, su homogeneidad temporal. Acabamos de ver que los movimientos de opinión perturban el curso de la duración comunitaria. Introducen en ella, en efecto, un elemento si no del todo extraño por lo menos impre-

visto que provoca a la vez una aceleración del proceso histórico y un relajamiento del ímpetu intencional, vale decir, una especie de remolino anárquico. Por lo contrario, la intervención del Estado tiene por objeto someter las fuerzas disociadoras a la intención comunitaria, lo que no es posible sino en una tensión mayor del flujo de fuerzas aumentado por los nuevos aportes. De modo más general, ya hemos comprobado en cada ser humano la existencia de un ritmo personal hecho del predominio alternado de su tendencia social y de su tendencia egoísta. Más aún: una multiplicidad de ritmos que corresponden a los varios grupos de que el individuo forma parte directa o indirectamente. Cada uno de dichos grupos, además, evoluciona según un ritmo resultante de la sucesión de sus movimientos hacia la unidad perfecta teórica y hacia la disociación nunca alcanzada, salvo en el momento de su desaparición. Lo mismo pasa con las federaciones intermedias, que duran en función de sus afirmaciones sucesivas más o menos efectivas. Es normal, pues, que la Comunidad, cuya evolución es la resultante (una resultante de tipo particular cuyo proceso de formación estudiaremos en el capítulo IV) de las duraciones individuales y colectivas que se desarrollan en su seno, siga también ella un ritmo cuyas fases corresponden a la realización más o menos acabada de su intención histórica, vale decir, aquí, de su unidad en el tiempo. La Comunidad se concentra en la afirmación de su ser, y luego se relaja en una crisis que superará mediante un nuevo esfuerzo. Pero este doble movimiento no es ni automático ni siquiera simplemente espontáneo. La tensión unitaria e intencional es el producto de un constreñimiento impuesto a los elementos constitutivos del cuerpo social, en la medida, por lo menos, en que tienden a disociarse. Es por naturaleza el Estado, órgano de unidad estática y temporal, el Estado, intención directriz encarnada, el que la crea. En cuanto al relajamiento, no es

sino el resultado de una insuficiencia de tensión, vale decir, de una deficiencia orgánica o accidental del Estado con respecto a los elementos dinámicos que tiene por misión dominar. El ritmo de la evolución comunitaria procede, por tanto, de la relación, alternativamente positiva y negativa, entre el poderío funcional del Estado y las fuerzas disociadoras por egoísmo (trátese de los individuos o de los grupos) o simplemente por anarquismo. Dicho con otras palabras, el Estado elabora la duración social a partir de elementos interactivos que se modifican sin cesar, y él mismo, lejos de estar planteado de una vez por todas con posibilidades constantes como una especie de dique regulador, cambia según el ritmo de su propia duración, en función de sus potencialidades propias, pero también de las fuerzas a las que tiene que imponerse. El flujo comunitario, por tanto, no progresa en el tiempo sino según su tiempo interior, que es suyo porque lo crea. En consecuencia, aplicar a la evolución social la medida del tiempo cósmico es sobreponerle artificialmente un ritmo que le es extraño y se muestra, por eso mismo, impotente para expresarla. Los años solares son cómodos para el historiador como sistema de referencia, pero la historia los ignora por desarrollarse según su propia ley. Y el Estado, que está en la historia y hace la historia, el Estado, que acelera, estrechando su imperio sobre las fuerzas que unifica, el ritmo de la evolución social, que no existiría sin él, y que lo frena al relajar su esfuerzo, crea el tiempo comunitario al crear la duración de la cual no es sino un aspecto.

21. *El Estado, agente de la voluntad de ser de la Comunidad*

El ritmo que el Estado impone al haz de fuerzas que une puede expresarse en el papel en forma de una curva

sinusoidal. Pero es excepcional qué tensión y relajamiento se compensen y que dicha curva permanezca horizontal. Generalmente sube o baja, y se dice entonces que la Comunidad está en progreso o en decadencia. Esto no significa en absoluto que el sentido de la evolución histórica dependa exclusivamente del Estado. Resulta claro, en efecto, que si la *materia prima* humana de la sociedad degenera por una razón no política, o si los grupos básicos se debilitan por desintegración de origen interno, el Estado podrá actuar con toda su energía pero no logrará nunca unir sino fuerzas insuficientes, sin que sea suya la culpa de la decadencia que indicará la curva descendente. Notemos, por lo demás, que lo contrario no es cierto. Cuanto más vigorosa es la raza y poderosos los grupos constitutivos, más el Estado tropieza con resistencia a su acción. Individuos y grupos afirman su autonomía con un vigor que exige de parte del órgano federador un esfuerzo proporcional. Pero el resultado también es proporcional mientras que las Comunidades de composición mediocre, que pueden contentarse con un Estado débil, evidentemente no alcanzan jamás un nivel muy alto. Estudiaremos en el capítulo IV este problema de las relaciones de fuerza del Estado con los elementos integrantes de la Comunidad. Limitémonos, por el momento, a considerar, como lo hemos hecho hasta ahora, un conjunto social que suponemos invariable salvo en lo que concierne al Estado, para aprehender el papel de este último en toda su pureza. Ya hemos visto que si desaparece el órgano unificador la Comunidad se desintegra. Si se debilita demasiado para poder desempeñar correctamente su función, el relajamiento priva sobre la tensión y la Comunidad degenera. Pero, por el contrario, si el Estado logra afirmar la unidad frente a las complejidades y diversidades de los individuos y los grupos, su victoria se manifiesta por un reforzamiento de la activi-

dad funcional del cuerpo social, vale decir, de su vitalidad: la curva de su ritmo es positiva. Es en tal sentido que podemos concebir el Estado como el agente de la voluntad de ser de la Comunidad. Por cierto, semejante término resulta un tanto ambiguo, pues evoca la mítica *Voluntad General* de Rousseau, y también la *Voluntad del Pueblo* de los partidarios del sufragio universal. No se trata, evidentemente, ni de la expresión de una supuesta *alma colectiva,* ni de una suma de voluntades individuales, sino de la simple afirmación organísmica del conjunto social en su totalidad. No hace falta iluminación ni cálculo, sino respeto, por la Comunidad, de sus condiciones internas de existencia. Pues no lo olvidemos: las fuerzas de que hemos hablado a lo largo del presente capítulo no constituyen sino el aspecto dinámico de los individuos y los grupos, que sabemos que se deben ordenar según relaciones funcionales. Sería erróneo, por tanto, considerar el esfuerzo del Estado como meramente destinado a concentrar las fuerzas sociales sin tener en cuenta su valor orgánico. La unificación comunitaria no es indiferenciada. No consiste tanto en agrupar corrientes sociales como en apretar las relaciones que el cuerpo social exige entre ellas. La voluntad de ser no es otra cosa que la afirmación interior del orden vital de la Comunidad; no de algún orden estático que carecería de sentido, sino del orden dinámico de individuos y grupos que viven, y por tanto actúan, en sí mismos. Pero semejante afirmación lisa y llana supone la estabilidad de las interacciones de fuerzas, vale decir, una curva evolutiva horizontal. Sólo es posible en períodos de armonía completa o de estancamiento, cuando los problemas que se presentan son siempre idénticos a sí mismos, surgiendo su solución por simple rutina, o cuando permanecen y pueden permanecer medio resueltos. Fuera de tales períodos, excepcionales, ya lo hemos dicho, la afir-

mación comunitaria supone la realización de potencialidades hasta entonces latentes pero cuya actualización exigen nuevas condiciones internas de existencia. En el primer caso, el Estado mantiene el orden que ha establecido anteriormente. En el segundo, lucha por imponer un orden parcialmente nuevo. Pero el resultado es siempre el mismo: la adaptación de la Comunidad a su ser, luego a su devenir.

22. *El Estado, agente de la voluntad de poderío de la Comunidad*

Es concebible que una Comunidad que viva en completo aislamiento y haya logrado un equilibrio estable entre su territorio y su población pueda limitarse a una afirmación puramente interior y, podríamos decir por analogía con el individuo, contemplativa. Pero es éste, históricamente, un caso poco común, si es que se ha presentado alguna vez. Pues una Comunidad concentrada en un esfuerzo positivo de realización de sí misma busca y consigue un acrecentamiento de su poderío. Si bien es falso pretender que sólo pueda afirmarse por oposición, no deja de ser verdad que el desarrollo de su energía provoca una expansión de fuerzas que se extralimitan y, por eso mismo, tropiezan con las posiciones ocupadas por las Comunidades vecinas. El poderío, por lo demás, no es sino un conjunto de posibilidades, y uno de los medios, el más fácil, de realizar su ser ejerciendo su poder consiste en buscar la confrontación con todo lo que se opone a su energía conquistadora. El combate por el poderío no es sino la lucha por la vida despojada del utilitarismo estrecho al que pretendían reducirla los discípulos de Darwin. El imperialismo, que se manifiesta en la forma violenta de la colonización y la guerra, es la

expresión normal de la duración social ascendente en su inevitable confrontación con el mundo exterior. Notemos que no se trata aquí de ninguna manera de un fenómeno espontáneo que proceda del exceso de población o del vigor biopsíquico de la raza. La conquista del Oeste norteamericano y de Siberia ensanchó finalmente los Estados Unidos y Rusia, pero no fue, sin embargo, sino el resultado de la iniciativa privada de grupos que se separaban voluntariamente de la Comunidad, o, por lo menos, actuaban al margen de ella. El imperialismo en que estamos pensando es la prolongación de la voluntad de ser del cuerpo social que ya no encuentra en sus fronteras las condiciones de existencia que corresponden a sus necesidades materiales o psíquicas. Podemos, por cierto, descubrir mediante el análisis motivos inmediatos, aislados o, más generalmente, combinados, de la expansión comunitaria: falta de espacio vital, exigencias económicas, deseo de dominación, gusto por la violencia y la guerra o espíritu de proselitismo. Pero su carácter común consiste en suscitar una proyección del ser social fuera de sus límites biogeográficos. No sólo, pues, la voluntad de poderío supone una Comunidad fuertemente unificada, luego un Estado que desempeñe perfectamente su papel, sino también que su realización sólo es posible por la solución de nuevos problemas que exigen de parte de dicho Estado un esfuerzo especial. La guerra implica una extrema concentración de todas las fuerzas internas, vale decir, una reducción del margen de autonomía de los individuos y los grupos, una modificación de su actividad y la creación de grupos nuevos y provisionales. La duración social es llevada a su punto máximo de tensión. Una vez lograda la victoria, es aún al Estado al que corresponde coordinar jerárquicamente o fundir la duración de la Comunidad conquistadora y la de la vencida. La adaptación conservadora del cuerpo social a su

propio ser provoca la formación de un nuevo ser: el imperio, cuyo núcleo lo constituye la Comunidad primitiva y en cuyo órgano federador se convierte el Estado primitivo. Así la solidaridad de los grupos que componen el cuerpo social se transforma en poderío, el poderío se expresa en conquista y la conquista da nacimiento a un conjunto cuyo único factor, al principio, es la fuerza, pero en cuyo seno se establecen y desarrollan poco a poco relaciones funcionales, creadoras de solidaridad. Fases sucesivas diversas del proceso de la duración histórica en su ímpetu dominador, pero un agente único: el Estado.

23. *La legitimidad del Estado*

Cualquiera sea, pues, el aspecto en que consideremos la duración comunitaria, El Estado aparece como su indispensable factor. Sin él, las fuerzas movedizas, diversamente organizadas por intenciones directrices diferentes, que concurren, cada una en su lugar y según su finalidad propia, a la armonía dinámica del conjunto, se disocian. Sin él, las potencias exteriores en expansión no encuentran resistencia eficaz. Por él, al contrario, el cuerpo social concentra todas sus fuerzas en un ímpetu unitario de afirmación, se adapta a sus condiciones interiores y exteriores de vida, realiza su voluntad de ser y, por eso mismo, siempre que tenga capacidad suficiente, de conquistar. El Estado resulta, pues, indispensable a la Comunidad. Pero no se trata de una pieza fija del edificio social, de una pieza que esté o no en su lugar. El Estado es un órgano, formado de seres humanos, que desempeñan un papel y lo desempeña más o menos bien; y sólo fue para facilitar nuestros primeros análisis que lo hemos considerado hasta aquí, salvo breves observaciones, en el cumplimiento perfecto de su trabajo. Entre

la eficacia absoluta y la carencia total, hay de hecho toda una escala de posibilidades cualitativas, y la historia nos enseña que, lejos de permanecer siempre idéntico a sí mismo en su relación con el todo de que forma parte, el Estado varía, por el contrario, según un ritmo propio de valor funcional, que estudiaremos más adelante. También veremos que se renueva no solamente por sucesión biológica normal de los individuos que lo componen, sino también, de vez en cuando, por un cambio más o menos brutal de equipo, régimen y normas de funcionamiento. Tales comprobaciones, que ya tenemos derecho a hacer puesto que la variabilidad funcional del Estado dimana de su naturaleza histórica tal como acabamos de establecerla, nos permiten resolver uno de los problemas más importantes de la ciencia política: el de la legitimidad del órgano director del cuerpo social tal como se presenta en un momento dado de la evolución comunitaria. Pues si nadie, fuera de los anarquistas, cuyas tesis hemos rechazado por contrarias a las exigencias del orden social, pone en duda la existencia necesaria del Estado en sí, el derecho al poder de tal o cual equipo, por el contrario, constantemente está en tela de juicio. Ahora bien: las teorías tradicionales de la legitimidad son tan poco satisfactorias como sea posible y tienen por carácter común apoyarse en datos anteriores a los fenómenos que pretenden juzgar. Unas son de origen teológico y desvirtúan los principios en que descansan. Otras son de naturaleza jurídica y descuidan el hecho de que la legalidad, considerada por ellas como el principio de la legitimidad, no es el factor del Estado sino su producto. Basta, por lo demás, remontarse más o menos lejos en la historia de una Comunidad para encontrar un punto de partida ilegal en la filiación de los regímenes, sin que se logre entender cómo el tiempo puede borrarlo, según sostienen ciertos autores. Otras más se refieren a una seu-

dometafísica, haciendo arbitrariamente de alguna Idea platónica, la Libertad verbigracia, el criterio de la legitimidad. Queda, por fin, la teoría multiforme del consenso popular, que analizaremos en detalle en el capítulo V, y que ora parte de la iluminación de unos pocos elegidos por una hipóstasis comunitaria más o menos confesada, entrando entonces en la categoría anterior, ora hace depender la legitimidad de una suma mayoritaria de decisiones individuales presentes, lo que significa negar a la vez la realidad propia y la duración del cuerpo social. Si, por lo contrario, consideramos a la Comunidad en su devenir histórico y al Estado en el desempeño de sus funciones, se nos hace posible etablecer una relación de eficacia entre el conjunto y su órgano, relación que nos permite definir la legitimidad en términos histórico-funcionales, vale decir, sin recurrir a ningún otro dato que aquellos de la realidad social. El Estado es legítimo, cualesquiera sean su origen y su doctrina, cuando cumple su función orgánica, o, dicho con otras palabras, cuando afirma la intención histórica que encarna, llevando a la Comunidad al punto máximo de su ser y su poderío. O, más exactamente, su legitimidad es proporcional a su grado de eficacia política. Producto y factor de la historia, es sólo en función de la historia que el Estado toma su sentido; es sólo en función de la historia que es válido juzgarlo.

III

ESTRUCTURA DEL ESTADO

24. *La organización funcional del Estado*

Ya hemos visto, en el curso de los capítulos anteriores, por qué y cómo el Estado se diferencia dentro de la Comunidad. Sabemos que responde a una necesidad y ejerce una función. Tenemos ahora que examinar su funcionamiento, vale decir, el modo como desempeña su papel, y luego, ante todo, analizar su estructura. Pues si bien es cierto que la anatomía del órgano social como del órgano individual no tiene sentido sino por su finalidad fisiológica, no lo es menos que el movimiento funcional no puede ser aprehendido sin un conocimiento previo de los elementos que lo hacen posible. Para entender el trabajo de una máquina hay que saber primero de qué piezas se compone y cuál es el lugar de cada una dentro del conjunto. El vocabulario que hemos empleado, por analogía como siempre, podría eximirnos de mayor explicación de lo que es la estructura del Estado. Precisemos sin embargo que se trata de su organización, vale decir, de los distintos elementos en que se diferencia y de sus relaciones. Notemos sobre todo que dicha organización

no es tan rígida como la de un órgano individual, cuyas variaciones son ínfimas comparadas con las del órgano social, por la sencilla razón de que el organismo de que forma parte evoluciona entre límites mucho más estrechos que la Comunidad política. El Estado modifica su estructura según las exigencias, es decir, según la naturaleza y las condiciones históricas de vida del organismo social. En una pequeña tribu salvaje se confunde con el jefe: su estructura es simple, como lo es su función en el seno de una Comunidad de composición homogénea. En una nación contemporánea se diferencia, por lo contrario, ramificándose, para responder a la necesidad de mando en las distintas partes del territorio y en los campos múltiples de su jurisdicción: es de estructura compleja. ¿Trátase de dos tipos de Estado esencialmente distintos uno de otro? De ninguna manera, pues no nos es difícil seguir en la historia el proceso de complicación de un mismo Estado que va desarrollándose para responder a las exigencias crecientes de una Comunidad cuya población y territorio aumentan o, más sencillamente, como lo comprobamos cada día, cuyas condiciones internas y externas de existencia se complican. La constante del Estado no es su estructura sino su función, que exige precisamente una organización adaptada a las circinstancias y, por lo tanto, cambiante. Esto no impide sino que por el contrario implica que Estados pertenecientes a Comunidades de proceso histórico semejante posean, en una época determinada, una estructura esquemática común, aunque más no sea como consecuencia de la interacción de las colectividades políticas coexistentes, que hace indispensable para cada una de ellas idéntico grado de tensión, sin el cual desaparacería el equilibrio, a expensas de las menos organizadas. De ahí que sea posible hacer el análisis estructural del Estado moderno en general, con tal de salvar, por supuesto, las variaciones parti-

culares, vale decir, de limitarnos a las grandes líneas de su organización. Dicho Estado es complejo, ya lo hemos dicho. Se presenta como una especie de pulpo cuyos tentáculos parten de un centro único y penetran el cuerpo social hasta la menor célula. Pero semejante comparación —como por otra parte la palabra organización que hemos debido emplear a falta de otra mejor— es inexacta en un punto esencial. El Estado no es un organismo asociado con el organismo comunitario como el musgo con el hongo del liquen, sino, ya lo sabemos, un simple órgano que sólo tiene sentido por la función que desempeña. Es por un abuso de lenguaje que hablamos de órganos del Estado, cuando no se trata sino de los elementos constitutivos especializados mediante los cuales dicho Estado actúa sobre los grupos y federaciones de diversa naturaleza. Ministerios, cámaras o consejos, ejército, policía, vialidad, etc., sólo son partes del Estado, dedicadas y adaptadas cada una a un dominio preciso. No poseen ninguna autonomía funcional, y se limitan a desempeñar en sus varios aspectos la función unificadora de conciencia y de mando que corresponde al Estado.

25. *El gobierno*

Nuestra imagen del pulpo —que no tiene, apenas hace falta decirlo, sino un alcance estructural— nos resulta sin embargo muy útil para captar el carácter jerárquico del conjunto complejo que forma el órgano comunitario. Nos permite sobre todo mostrar que sus partes especializadas no son todas de la misma naturaleza. Unas, los *tentáculos*, dependen de un mismo centro unitario, la *cabeza*, de la que son meras proyecciones en el cuerpo social. Las demás, por el contrario, se diferencian en el seno de ese mismo centro que juntas constituyen.

Este primer análisis basta para poner de relieve la diferencia cualitativa que separa ambas categorías. Los *tentáculos,* como lo veremos en el apartado siguiente, sólo tienen ser y valor funcional por su dependencia del centro. No son sino agentes de ejecución, y su poder no les es propio. La *cabeza,* por el contrario, tiene por esencia la función que hemos reconocido al Estado, aunque es incapaz de desempeñarla por sí sola. Ella es, en efecto, la que toma conciencia, en una visión de conjunto, de la situación y de las necesidades de la Comunidad. Ella es la que encarna su intención histórica, juzgando a su luz los datos presentes de la duración social. Ella también es la que decide acerca de las medidas por tomar y da las órdenes mediante las cuales sus decisiones, meramente volitivas, se transforman en actos y hacen progresar en el tiempo, conforme a su propia naturaleza, el ser político que dirige. Dicho con otras palabras, ella es la que gobierna. Sin duda, el derecho constitucional atribuye, por lo general, al término gobierno un sentido más restringido que el que dimana de las líneas anteriores. Pero sus definiciones, aun limitadas a tal o cual régimen, no corresponden desgraciadamente a la realidad estructural del Estado. El consejo de ministros, esté presidido por uno de sus miembros o por el jefe del Estado, sea responsable ante este último o ante un parlamento, no decide solo. Hasta es posible, en un Estado autoritario de tipo monárquico (monarquía *absoluta,* dictaduras y, a veces, Estado presidencial), que los ministros no sean sino los jefes de los distintos departamentos administrativos y no pertenezcan al verdadero gobierno, reducido a un hombre único, asesorado o no por consejos. En un Estado constitucional comparten el poder de decisión con el parlamento y con el jefe del *Ejecutivo.* Pero tropezamos aquí también con una palabra ambigua, impuesta al vocabulario corriente por los juristas. El jefe del Estado,

aun cuando no se le reconozca sino un papel meramente representativo, aun cuando se convierta en una simple *máquina de firmar* (lo que no es el caso, teóricamente, bajo ningún régimen, aunque de hecho así ocurre a veces) no por eso deja de ser un elemento constitutivo del gobierno, en el sentido real de la palabra. Participa, por poco que sea, en la decisión, y no en la ejecución. Cualquiera sea el régimen en vigencia, siempre encontramos, pues, en la cúspide del Estado, un elemento político propiamente dicho, de extensión variable, que puede reducirse a un jefe único, comprender a un grupo más o menos numeroso de ministros o incluir a todo un parlamento. Simple o complejo, tal gobierno es indivisible desde el punto de vista funcional. O, si se prefiere, el desempeño de su función exige de él, si no la homogeneidad —pues se puede concebir un gobierno complejo bien jerarquizado—, por lo menos la unidad de funcionamiento, vale decir, de decisión. De tal unidad depende su eficacia. Independientemente de la demostración empírica que la historia nos permite hacer de ella, nuestra proposición dimana de la lógica más elemental. ¿Cómo sería posible al gobierno decidir en función de la unidad comunitaria, lo que constituye su razón de ser, si él mismo estuviera dividido? ¿Cómo podría producir la unidad si no la poseyera esencialmente? Tal exigencia lógica, por lo demás, se nos aparecerá más claramente cuando hayamos estudiado, en el capítulo IV, la dinámica del Estado.

26. *La administración*

Centro del Estado, el gobierno no es ni puede ser el Estado entero. La decisión es, sin duda alguna, el factor primordial de la progresión comunitaria. Pero ella sólo es posible o, por lo menos, valedera en cuanto se apo-

ye no solamente en la conciencia de la intención histórica, sino también en un conocimiento exacto de la situación presente. Sólo es eficaz en cuanto se resuelva en actos, vale decir, en cuanto sea ejecutada por el conjunto del cuerpo social o por el órgano especializado al que concierne. Limitado a sí mismo, el gobierno estaría reducido a la impotencia, como un cerebro desconectado del sistema nervioso que lo une al resto del organismo. De ahí el carácter de indispensable de un segundo elemento constitutivo del Estado: la administración. Por ella el gobierno es informado. Por ella sus órdenes son transmitidas y eventualmente impuestas a los grupos y los individuos. Por ella, dicho de otro modo, el gobierno se proyecta en el conjunto viviente de la Comunidad, captando y dirigiendo cada órgano y cada célula en función de la unidad organísmica que encarna y crea. Auxiliar del gobierno, la administración no es, por tanto, de naturaleza accidental ni, con mayor razón, parasitaria. Responde, por su doble movimiento centrípeto y centrífugo, a una doble necesidad de información y ejecución. Instruye al gobierno acerca de la multiplicidad orgánica de la Comunidad. Impone a los órganos múltiples la unidad de funcionamiento sin la cual no tendrían razón ni posibilidad de ser. Más aún: multiplica y diferencia el gobierno, cuya función (una pero compleja) de mando se especializa en ella según las exigencias diversas del orden social. Por eso la encontramos ya presente y ya especializada, en forma de ministerios, alrededor del gobierno. La administración central de cada departamento funcional completa a su jefe político, miembro del gobierno, y se prolonga por sus ramificaciones locales. Apenas es necesario precisar que el elemento de información y ejecución del Estado tiene prohibida por su naturaleza de auxiliar y por su multiplicidad funcional toda autonomía, aun en el campo que le es propio. Es ésta por lo

demás la razón por la cual, aun en los países fuertemente centralizados, no existe *gobierno* administrativo al que estén sometidas las diversas ramas ejecutivas y que dependa globalmente del jefe o el consejo político. Si fuera de otro modo tendríamos de hecho a la cabeza del Estado, una dualidad de poderes, con inevitable rivalidad a pesar de su jerarquización teórica. Pues es ley bien sabida que la administración aguanta de mala gana su dependencia y tiende a usurpar las prerrogativas gubernamentales. Logra a veces, por lo demás, adueñarse del poder político, pero nunca se confunde con él desde el punto de vista estructural ni se le yuxtapone. Los respectivos papeles del gobierno y la administración, en efecto, están diferenciados demasiado bien y demasiado necesariamente para que la situación pueda ser otra. Por eso, la palabra administración, en singular, sólo expresa la naturaleza común de la función desempeñada por las administraciones especializadas que, dependientes del poder político central, no tienen entre sí ninguna especie de relaciones. Es cómoda, pero no constituye sino una abstracción. La unidad del Estado exige la multiplicidad administrativa tanto como la unidad gubernamental. La estructura del órgano rector de la Comunidad se capta así, claramente, en su forma piramidal. En la cúspide, el gobierno unitario; debajo de éste, las administraciones especializadas que son los instrumentos de información y acción. Y cada una de dichas administraciones se ramifica en elementos jerarquizados que se modelan sobre las federaciones y los grupos sociales de su competencia. Repitámoslo, corriendo el riesgo de que se nos tache injustamente de organicistas, porque no hay comparación más exacta: por su función y por su naturaleza el Estado es el equivalente en el cuerpo social del conjunto que constituyen en el cuerpo individual el cerebro y el sistema nervioso.

27. *La minoría dirigente*

Como cualquier intento de trazar un esquema rígido de una realidad viviente, nuestro análisis no es, desde luego, plenamente satisfactorio. Nos presenta la estructura del Estado como una pirámide de funciones perfectamente delimitadas y jerarquizadas, sin tener en cuenta el hecho de que los hombres que desempeñan dichas funciones se mantienen difícilmente en los límites de su poder teórico. Ya hemos visto que los regímenes autoritarios tienden a hacer de los ministros, miembros del gobierno, meros jèfes de los distintos dapartamentos administrativos. También hemos notado que los elementos ejecutivos tienden a usurpar las atribuciones del poder político. Estos dos procesos contradictorios demuestran a las claras que la delimitación esquemática entre gobierno y administración no siempre es respetada por los titulares de los cargos correspondientes y que la delimitación real sufre cierta fluctuación, resultado de la presión, recíproca y variable, que ejercen el uno sobre el otro los dos poderes. Por lo demás, aun en el orden teórico, decisión y ejecución ¿se distinguen tan netamente como parece mostrarlo nuestro esquema? El examen de la realidad nos prueba que no. El gobierno que redacta y promulga una ley no puede desinteresarse de sus modalidades de aplicación. Y es él, además, quien organiza las reparticiones y designa a los hombres que se encargarán de hacerla aplicar. El jefe administrativo, cualquiera sea su jerarquía, no se limita a seguir ciegamente un texto ni a obedecer mecánicamente las órdenes recibidas. Interpreta y adapta a los casos particulares —y no hay nunca sino casos particulares— reglamentos e instrucciones. Más todavía, tiene en su campo cierto margen de libertad. Un coronel está sometido jerárquicamen-

te a las órdenes de su general, que depende de un estado mayor que ejecuta instrucciones ministeriales. No por eso deja de ser el jefe de su regimiento, y se le reprocharía legítimamente la falta de iniciativa, vale decir, de decisión, como una culpa grave. Podemos distinguir, pues, dos categorías de funcionarios: los que participan, en medida variable pero apreciable, del poder político por el derecho que se delega en ellos —o que usurpan— de dirigir la Comunidad en cierto campo; y los que no son sino meros instrumentos humanos de aplicación. Lo que no quiere decir que siempre sea fácil aprehender la barrera móvil que separa ambas capas. La alta administración está muy cerca del gobierno. Hasta le ocurre, como es el caso en Francia, suplir su carencia o inestabilidad. Tomemos un ejemplo que nos muestre claramente la situación: si el gobierno decidiera despedir de la noche a la mañana a todas las dactilógrafas de sus servicios, encontraría con quienes reemplazarlas y el cambio de personal sólo produciría perturbaciones sin mayor importancia. Pero si actuara de igual modo con todos los altos funcionarios, el Estado se encontraría totalmente desorganizado. Gobierno y alta administración constituyen, pues, la minoría dirigente que tiene en mano las palancas de mando de la Comunidad. Ambas fracciones bien pueden ser rivales: no dejan de ser por eso interdependientes. Los altos funcionarios ocupan su cargo por autoridad del gobierno que los designa; el gobierno no puede pasar sin la alta administración. Tenemos, por tanto, que completar la estructura funcional esquemática que hemos definido en el apartado anterior con una estructura funcional humana que no la contradice pero sí expresa la flexibilidad propia de todo organismo viviente. La minoría dirigente no es todo el Estado, pero está formada por todos los individuos que ejercen realmente, cualquiera sea su posición teórica, el

poder del Estado, por todos aquellos que, dentro del Estado y en su nombre, mandan efectivamente. La línea de separación que hemos reconocido entre gobierno y administración no desaparece, pero una segunda línea se le agrega, separando a los jefes —políticos y administrativos, en la medida que tal distinción subsiste— de los simples agentes de ejecución.

28. *La minoría dirigente aristocrática*

La minoría dirigente no depende, en su existencia, ni de una voluntad ni de una doctrina, sino de una exigencia esencial del Estado, cualquiera sea. Pero su modo de reclutamiento y, por eso mismo, su naturaleza biopolítica, vale decir, la relación entre su capacidad y su función, varían con el régimen. En una sociedad en formación, tal como la de la alta Edad Media o de la *Frontera* norteamericana, los jefes surgen, por un doble proceso de jerarquización espontánea y de selección natural, de la adecuación empírica de las cualidades individuales a los puestos de mando. Pero tan pronto como el Estado se organiza tiene que reglamentar el acceso a las diversas funciones, dando así un estatuto a la minoría dirigente. Reglamentación y estatuto que pueden, sin duda, proceder de una ideología cualquiera, pero también apoyarse sólidamente en las realidades de la naturaleza humana. En este último caso nace una minoría dirigente aristocrática, fundada en dos leyes biopolíticas bien determinadas. En primer lugar, la función *atrae* al ser más calificado para desempeñarla. Bajo el régimen más igualitario, no es posible, a bordo de un buque, hacer de un ciego un vigía, ni de un fogonero el comandante. Lo mismo ocurre en lo que atañe al Estado. En segundo lugar, el desempeño de una función modela,

según sus exigencias propias, al ser que la ejerce, y los caracteres adquiridos son hereditarios. Es éste un hecho científicamente comprobado por los recientes experimentos efectuados, por caminos diferentes pero convergentes, en Estados Unidos y Rusia en el curso de los últimos años, pero que ya se conocía empíricamente desde tiempos inmemoriales. Todo criador de animales lo tiene en cuenta —y el hombre, si bien es más que un animal, es primero un animal— y los industriales saben muy bien que se necesitan, verbigracia, tres generaciones para formar un buen soplador de vidrio. La historia conoce linajes de artesanos, jefes de empresa, artistas, jefes de guerra. También nos muestra linajes de estadistas. ¿Cómo no formarían las uniones entre linajes de la misma diferenciación biopsíquica una capa especializada más amplia? Cuando el desarrollo de la industria multiplicó las fábricas, no existía tipo proletario hereditario que sirviera de norma de reclutamiento. Fue entre los campesinos, cuyo biotipo habían fijado siglos de vida sin cambios, que las fábricas fueron a buscar a sus obreros. No por eso dejamos de ver hoy una capa proletaria biopsíquicamente tan diferenciada como es posible, en numerosos puntos esenciales, de la capa campesina. Asimismo, la aristocracia europea del antiguo régimen presentaba un tipo muy distinto del del patriciado burgués en que se reclutaba continuamente. Una aristocracia se constituye por selección y se perpetúa por herencia. Recibe además una formación educativa que refuerza sus cualidades biopsíquicas innatas, el equivalente del adiestramiento a que el criador somete a los perros o los caballos de raza que destina a la caza o a las carreras. Queda abierta a los valores que surgen de la masa de la población, y sólo una parte de sus miembros constituye la minoría dirigente. Esta última es el producto de una selección dentro de una capa social especializada

en la función de mando, salvo sin embargo en lo que atañe a las familias reales, más estrictamente diferenciadas, que forman, fuera de excepciones muy escasas, una verdadera casta internacional cerrada y cuya función se transmite de padre a hijo. Dicho con otras palabras, todo concurre para dotar al Estado de un cuerpo de funcionarios, en el sentido más amplio de la palabra, tan capaz como sea posible: la herencia, la educación y la selección. Vemos hasta qué punto los prejuicios, tan comunes en nuestros días, en contra del régimen aristocrático son infundados. Lejos de ser la consecuencia de un acaparamiento ilegítimo de las funciones gubernativas y administrativas y el beneficio de injustos privilegios, la especialización aristocrática de la minoría dirigente es, por el contrario, el resultado de una utilización racional, por el Estado y en provecho de la Comunidad, de todos los recursos de la biopolítica. El hecho de que la aristocracia degenere a veces por olvido de sus propios principios fundamentales o por pérdida de su función, o de que la oligarquía, de la cual hablaremos más adelante, se adorne con un nombre a que no tiene derecho alguno, no disminuye en nada el carácter esencialmente natural de un sistema que sobrepone tan exactamente como sea posible los cargos políticos de mando y las capacidades individuales que lleva a su grado máximo de intensidad y eficacia.

29. *La minoría dirigente tecno-burocrática*

La selección hereditaria de la minoría dirigente, practicada durante siglos por todo el Occidente con el feliz resultado que atestigua la historia, hoy en día es atacada violentamente por los ideólogos racionalistas para los cuales el individuo es un esquema abstracto, igual

en derecho a cualquier otro, o que, por lo menos, debe ser tratado como tal. Aun cuando no niegan la desigualdad de hecho de los seres humanos y no la atribuyen a la sola influencia del medio social, se rehúsan a tenerla en cuenta en el punto de partida. A la herencia corregida por la selección continua, y reforzada por una educación adecuada, oponen la *igualdad de oportunidades*. Teoría atrayente, a primera vista, puesto que promete confiar cada función a quien se muestre más apto para desempeñarla, pero que no resiste el análisis. Pues, o bien la *igualdad de oportunidades* supone una *igualdad de capacidades* que no existe, o bien consiste en dar a cada uno la posibilidad de realizarse plenamente en el marco de la función a la cual lo predestine su dotación hereditaria, vale decir, darle desde su nacimiento una formación que desarrolle su especialización innata, lo que los idealistas igualitarios precisamente rehúsan. Someter, so pretexto de *igualdad de oportunidades*, al pura sangre y al percherón a un adiestramiento idéntico sería un disparate, pues lo que hace su valor respectivo es su desigualdad, su diferenciación hereditaria, que sólo dará todas sus posibilidades si un adiestramiento especializado favorece su desarrollo. Lo mismo ocurre con los hombres. Nivelar a los seres humanos, en la medida en que resulta posible hacerlo, por una educación única es disminuirlos en cuanto individuos y en cuanto ciudadanos. La minoría dirigente se recluta entonces dentro de una masa de mediocres en que se pierden los valores funcionales que han resistido la presión de la escuela. ¿Cómo elegir entre tantos iguales teóricos? Se los somete a un concurso, prueba de unas horas sobre un tema preciso, y se los juzga sobre el trabajo remitido. Dicho de otro modo, sólo se tienen en cuenta los conocimientos mnemónicos, o en el mejor de los casos, las capacidades intelectuales de los candidatos. Sus cualidades de jefes no intervienen

para nada. La minoría dirigente se compone entonces, por lo menos en parte, de técnicos, competentes en un dominio estrechamente limitado, pero desprovistos de visión política de conjunto y de don de mando. Sin duda ningún Estado, sobre todo en nuestros días, puede pasar sin especialistas. Pero importa que éstos estén subordinados a verdaderos jefes administrativos y políticos, lo que ocurre cada vez menos en el mundo contemporáneo. Los técnicos ocupan todos los puestos administrativos que consiguen por concurso y por promoción automática. Cuando se encuentran frente a un gobierno débil, como sucede en el régimen democrático, se imponen a él en razón misma de la complejidad de una tarea para la cual la elección evidentemente no prepara. La administración técnica, ya abusiva en sí, se adueña, pues, poco a poco, del poder político, reduciendo a sus titulares legales, en cierta medida, al papel de máquinas de firmar. Hasta logran absorber al gobierno, cuyos miembros se reclutan entonces en sus filas, como pasa en la Rusia soviética. La minoría dirigente es, allí, casi puramente tecno - burocrática. Lo administrativo y lo político se confunden, no en sus funciones, que permanecen separadas, pero sí en su personal. Dicho con otras palabras, no es la administración la que se hace política, sino los administradores los que salen de sus atribuciones funcionales y ocupan los puestos gubernamentales, que no son capaces, por norma general, de manejar. El Estado se convierte entonces en una inmensa máquina racionalizada, irresponsable y sistemática, en la que la autoridad ya no procede del valor sino del nombramiento. Se reduce a una mera suma de funciones técnicas fragmentarias, sin que ninguna intención directriz asegure su unidad ni su finalidad. Se hace inhumano y apolítico y, como lo veremos en el capítulo IV, tiende a someterse una Comunidad de la que no se siente más solidario, cuando debería estar a su servicio. Pierde así toda legitimidad.

30. *La minoría dirigente oligárquica*

Sin embargo, la minoría dirigente tecno-burocrática conserva un indiscutible carácter funcional. El criterio de su reclutamiento es falso e incompleto: no por eso deja de desempeñar con alguna competencia puestos administrativos sin los cuales el Estado sería impotente. Usurpa el poder gubernamental, a veces desvirtuándolo en provecho propio: no por eso deja de tener su lugar legítimo en la Comunidad. Pero no ocurre lo mismo con la minoría dirigente oligárquica de los regímenes liberales. Ésta es el resultado de la conquista y *ocupación* del Estado por una clase económica. Los detentadores de los medios de producción, para asegurarse la omnipotencia económica, se adueñan del poder político, que, por naturaleza, se opone a su propósito. Pues ningún Estado comunitario puede tolerar la anarquía de la producción ni menos aún la explotación del productor. Le es, por tanto, indispensable a la burguesía capitalista eliminar el obstáculo. Lo logra mediante un doble proceso de zapa y violencia, apoyado en las teorías liberales e igualitarias. Proclama la soberanía del pueblo. El sufragio censal le permite asegurarse el gobierno hasta que tenga en sus manos la opinión pública, merced al dominio de los medios informativos y en particular de la prensa que el poder del dinero le proporciona, y pueda así instaurar sin mayor peligro el sufragio universal. La fracción política de la minoría dirigente la constituyen entonces los elegidos por el pueblo, pero por un pueblo dirigido en su elección por los dueños del capital. Dicho de otro modo, la burguesía hace elegir una mayoría parlamentaria de su devoción, la que a su vez designa a los ministros. El gobierno está formado, pues, por los apoderados de la oligarquía liberal, y la democracia sólo

es el aspecto —o la máscara— político del dominio capitalista. La alta administración, aun cuando no renuncia a la defensa de sus fueros y hasta se aprovecha de la debilidad del régimen liberal para usurpar terreno en el campo político, y aun cuando los técnicos, cada vez más numerosos en su seno en razón de las exigencias del Estado moderno, ejercen una reforzada presión sobre el poder elegido, como ocurre en los Estados Unidos, queda sometida al gobierno, que nombra a sus adictos en los puestos más importantes. La minoría dirigente es así por entero de naturaleza oligárquica. Su reclutamiento no se debe ni a la selección hereditaria ni a la selección técnica: ya no se apoya sino en el dinero o en la sumisión al dinero. Ni siquiera tan miserable criterio es el único en juego: el sistema electoral impone a los candidatos una servidumbre demagógica que, por norma general, aparta de los puestos gubernativos a los hombres de valor que no escasean dentro de la clase burguesa. De ahí la espantosa mediocridad del personal parlamentario e, indirectamente, de los ministros y altos funcionarios que de él dependen. Incapaz de desempeñar satisfactoriamente su función, la minoría dirigente oligárquica ¿buscará por lo menos hacer todo lo posible? Su naturaleza se lo prohíbe. Está ligada a las potencias del dinero que se encuentran en el origen de su poder y de las cuales no es sino el instrumento. No encarna la intención directriz de la Comunidad, sino la de la clase capitalista. Dicho con otras palabras, no se confunde con el Estado: lo *ocupa* y utiliza para fines extraños a los que son orgánicamente propios de aquél. Lo aparta de su papel comunitario, en provecho de una capa social parasitaria. Sin duda el Estado sigue desempeñando una parte de sus funciones. Mantiene la unidad del cuerpo social y lo dirige. Pero ya no actúa sino en cuanto prisionero de la burguesía y en beneficio de su vencedor.

Su estructura permanece, pero sirve en contra de la intención de que había nacido y que la justificaba. La minoría dirigente oligárquica es la guarnición burguesa o mercenaria que *ocupa* el Estado en nombre de la clase capitalista y, mediante el Estado, avasalla a la Comunidad. No solamente el Estado se vuelve ilegítimo, sino que todo el sistema organísmico resulta alterado.

31. *La minoría dirigente revolucionaria*

Todo eso ¿significa que la *ocupación* del Estado por la minoría dirigente oligárquica sea definitiva e irremediable? No, pues la Comunidad esclavizada no puede dejar de reaccionar, por lo menos en la medida en que la decadencia producida por la enajenación de su órgano de conciencia y de mando no ha producido aún la degeneración de su *materia prima* humana. Por eso vemos, en países diversos y con formas diversas, nacer, en el seno de la población dominada, un partido revolucionario que agrupa en haz a las minorías conscientes de las varias capas sociales y emprende el asalto del Estado burgués. No se trata de un partido como los demás, que expresan la voluntad de poderío de una fracción del cuerpo social, sino de un ejército libertador que se convierte en el instrumento de la intención histórica comunitaria. Busca destruir o someter, no a un grupo valedero cuyos intereses sean distintos de los suyos, sino a una minoría parasitaria. Se constituye en Estado supletorio legítimo al margen del Estado legal desvirtuado. Aún antes de su victoria, su papel futuro ya está fijado por su naturaleza misma. El choque revolucionario se produce, pues, entre dos Estados. Uno, que ocupa el lugar correspondiente, tiene en manos el aparato administrativo de la Comunidad. Pero no desempeña su función social orgá-

nica y sólo actúa como instrumento de la clase burguesa, aun cuando salve algunas apariencias. Su papel, sin embargo, ya hemos visto, no es del todo negativo: por el solo hecho de su existencia, mantiene la estructura y la vida política de la Comunidad, aunque desvirtuándolas. El otro, el partido, encarna la intención comunitaria, pero se encuentra en la imposibilidad de afirmarla en el presente y proyectarla en el futuro porque le falta el poder de hecho. Aspira a confundirse con el Estado legal, no para acaparar su poderío, sino, por el contrario, para restituírselo. Vencedor, elimina la minoría dirigente oligárquica y la sustituye por sus propios cuadros. El Estado legal gana entonces un dinamismo que procede de las fuerzas conscientes de la Comunidad y la independencia cuya falta lo hacía ser una simple herramienta en manos de un grupo usurpador. Dicho de otro modo, el Estado legal y el Estado real se fusionan en una unidad esencial que restablece el orden político natural de la Comunidad. El Estado revolucionario no es más un instrumento del partido que el partido un instrumento del Estado: constituyen una sola y misma entidad funcional. Esto no significa, por supuesto, que no subsista ningún problema. La nueva minoría dirigente es el producto de una autoselección espontánea. Ha demostrado en la lucha sus cualidades de conciencia y de mando. Pero es más guerrera que política, y no ha recibido la formación especializada que la haría del todo apta para sus nuevas funciones. Corre el riesgo, pues, de quedar por debajo de su tarea, aun cuando absorba una parte del personal mercenario del Estado burgués. Pero lo mismo ocurrió con todas las aristocracias de origen militar que se constituyeron en la Edad Media y que el desempeño del poder formó rápidamente. El remedio de la relativa incapacidad de la nueva aristocracia es bien conocido, por tanto, si no fácil de emplear. Más

serio es el peligro de ver a la minoría dirigente revolucionaria, dueña del poder por derecho de conquista, olvidarse de la intención que constituyó su razón de nacer y sobre la cual estriba su legitimidad, vale decir, utilizar el Estado en provecho propio y adoptar así una actitud idéntica a la de la minoría tecno-burocrática. Pero no hay que descuidar el hecho de que el partido revolucionario nacional no es ni un rebaño de electores ni una tropa de pretorianos, sino que, por el contrario, ha salido del pueblo por la selección intencional y cualitativa de la lucha. Si sus afiliados hubieran buscado su ventaja personal, se habrían integrado en el Estado existente en lugar de lanzarse a una aventura cuyo éxito era muy dudoso. Por otra parte, y esto vale también para la minoría tecno-burocrática, el interés del grupo que dirige el Estado —no decimos: que lo ocupa— es que este último funcione de modo satisfactorio, puesto que es ésta una garantía de conservación del poder. Pero los tecno-burócratas, por su misma naturaleza y formación de subordinados, no son capaces de desempeñar correctamente funciones dirigentes que no les corresponden, y tratan de conservar su puesto a pesar de su insuficiencia. No así en lo que atañe a la minoría revolucionaria constituida de jefes. La historia dirá si logra convertirse en una aristocracia verdadera. Siempre que el capitalismo, que la ha quebrado o ahogado en Europa, no acabe con ella también en América [1].

32. *La capa dirigente funcional*

Si consideramos los cuatro tipos de minoría dirigente que hemos estudiado en los incisos anteriores, notaremos que dos de ellos son esencialmente provisionales

[1] Escrito en 1954. (N. del A.)

e inestables. La minoría tecno-burocrática es el producto de una desintegración estructural de la sociedad y de una usurpación del poder del Estado por sus funcionarios. Por eso está aislada del cuerpo social, aunque se recluta en su seno y sigue ocupando un lugar en él. Los individuos que se incorporan por cooptación nada son sino por ella, porque no eran nada antes del nombramiento que le deben. No están ligados a nada que no sea el aparato de que forman parte, porque no acceden a su puesto en virtud de una predesignación, sino meramente por suerte o, en el mejor de los casos, por cierta capacidad intelectual. No son promovidos en cuanto miembros de una capa social, sino en contra de la capa jerárquica de la que se los arranca. Dicho con otras palabras, su razón de ser consiste en pertenecer al grupo dominante fundirse en él y servirlo exclusivamente. La minoría revolucionaria, por su lado, ya lo hemos dicho, es el producto de una reacción espontánea contra el avasallamiento de la Comunidad. Los hombres que la constituyen se apoyan sin duda en la historia, cuya intención encarnan, pero también ellos están desprovistos de base estructural. No deben sino a su fuerza la posición que ocupan, y han tenido que romper, en alguna medida, todo vínculo con su medio de origen para adoptar una actitud de insurrectos. Cualquiera sea la resonancia de su obrar en el seno de la población, permanecen aislados. Sólo a la larga el partido se transformará, de milicia organizada para la lucha, en aristocracia verdadera. Pero no pasa lo mismo con los otros dos tipos de minoría dirigente. La minoría aristocrática es el producto de una selección dentro de una capa social mucho más amplia, que ocupa en la Comunidad, fuera del Estado, buena parte de los puestos de mando. La aristocracia, aunque su reclutamiento es constante, forma un conjunto hereditario estable. Posee un sustrato económico que le da

los medios materiales indispensables para conservar su posición y preparar a sus miembros para su papel de jefes. Está unida por su honda tradición de servicio, por sus privilegios (vale decir, no sus derechos abusivos, sino sus leyes particulares, adaptadas a su función), y hasta por sus mismos prejuicios. La minoría dirigente aristocrática no es, por tanto, sino la emanación de una capa social ya especializada en el mando, que le proporciona unos cimientos estructurales sólidos, quitándole el carácter siempre un tanto artificial de la organización de Estado. No hay escisión entre la Comunidad y su órgano rector, sino una jerarquía escalonada que pasa insensiblemente de la autoridad política a las autoridades autónomas, o sea, del gobernante al *notable*. Tampoco hay divinización posible del Estado, porque la distancia entre él y sus súbditos la colma la capa social de donde sale el Estado, cuyos miembros continúan formando parte de ella. Es ésta la razón por la cual los regímenes aristocráticos siempre son más populares que los regímenes igualitarios. Una Comunidad desprovista de capa dirigente tiende naturalmente al faraonismo. Es indispensable, pues, que la minoría que ocupa los cargos estatales se apoye en una base estructural que la integre en el cuerpo social. Pero importa, por supuesto, que la capa dirigente sea funcional, vale decir, participe de la naturaleza del Estado. Es éste el caso, precisamente, de la verdadera aristocracia, que no tiene otra razón de ser que el mando y constituye una reserva de gobernantes y administradores. Por su selección hereditaria y por su formación está preparada para suministrar en cualquier momento los jefes que el Estado reclame, jefes a quienes el nombramiento no hará perder el contacto con su capa social de origen ni, por consiguiente, con el pueblo, cuya armazón natural constituye. Pues nos equivocaríamos si consideráramos a la aristocracia una

capa superpuesta al resto de la población. La palabra capa que empleamos expresa simplemente una diferenciación cualitativa. La aristocracia, en la medida en que merece su nombre, penetra y jerarquiza al pueblo, si no en todos los campos, por lo menos en todos los grados.

33. *La capa dirigente usurpadora*

La minoría dirigente oligárquica tampoco carece de sustrato sólido. Emana, ya lo hemos visto, de la clase económica que detenta los instrumentos de la producción. Se encuentra, sin embargo, con respecto a esta burguesía, en una posición esencialmente distinta de la que ocupa la minoría aristocrática respecto de la capa social en que estriba. En efecto, la oligarquía constituye sin duda para el Estado, como la aristocracia, una reserva de personal. Pero no es el Estado el que recluta en su seno a gobernantes y altos funcionarios. Es ella, por lo contrario, la que delega, más o menos directamente, algunos de sus miembros, o mercenarios a sueldo, para ocupar los puestos de mando políticos. Dicho de otro modo, mientras que la minoría dirigente aristocrática domina la capa social en la que se recluta, la minoría dirigente oligárquica está sometida a las órdenes de la capa social que la ha designado su apoderado. Igual diferencia en lo que atañe a la ubicación dentro del pueblo. La oligarquía no es un intermediario natural entre el Estado y el resto de la Comunidad. En primer lugar porque dirige el Estado, pero también porque su poder es ilegítimo. ¿De qué procede éste, en efecto? De la posesión del capital que esclaviza al productor. La autoridad social de la burguesía no es, por tanto, la consecuencia de la capacidad biopsíquica de mando de sus miembros. Tampoco deriva del desempeño de una función orgánica.

Pues la función económica es el productor quien la desempeña y no el dueño de las máquinas que aquél emplea. Una vez invertida la relación natural del productor con su instrumento de trabajo, la burguesía evidentemente queda en libertad de dirigir a su gusto a los hombres a quienes puede privar de sus imprescindibles recursos económicos. Dispone, además, de los instrumentos de propaganda que la hacen dueña de las elecciones. El poder político que desempeña por intermedio del Estado *ocupado* por sus representantes no es, por tanto, sino una consecuencia del poder económico que usurpa. Resulta doblemente parasitaria, en el orden de la producción y en el de la política. Esto no quiere decir que no esté enraizada sólidamente, aun fuera del Estado, en el cuerpo social. Penetra, por el contrario, hasta la menor empresa, cuyo jefe suministra, a cuyos productores explota y cuya producción acapara. Pero la jerarquía económica que procede de semejante situación —jerarquía ilegítima— es sufrida más que aceptada por la población, sobre todo por la clase proletaria, que la padece más directa y duramente. De ahí las reacciones violentas, una de las cuales, en Rusia, ha logrado eliminar a la burguesía. Una minoría dirigente se apoderó del Estado, no para liberarlo, sino para *ocuparlo* a su vez. La dictadura del proletariado, tal como imperó durante el primer decenio del régimen soviético, antes de convertirse en sistema tecno-burocrático, fue el resultado de la substitución de una minoría de clase por otra minoría de clase. Un grupo dirigente delegado por la clase obrera —lo que no significa elegido por ella— reemplazó al grupo dirigente delegado por la clase burguesa. En ambos casos el poder real era de naturaleza económica y pertenecía a una clase dominante que utilizaba el Estado para sus propios fines. Sin embargo, la clase proletaria sólo era parasitaria en el plano político. En cuanto con-

junto de los productores industriales, pertenecía auténticamente a la Comunidad, en cuyo seno sus miembros desempeñaban una función imprescindible. La diferencia con la clase capitalista resultaba por cierto apreciable. Pero no por eso la dictadura del proletariado dejaba de representar el apogeo de la voluntad de poderío sobre la Comunidad de una fracción social separada del conjunto por sus anteriores condiciones de trabajo y de vida e incapaz, en razón misma de su función, de convertirse en una verdadera aristocracia.

34. *Estratificación política y estratificación cualitativa*

Todo nuestro análisis de la estructura funcional humana que completa y precisa la estructura esquemática del Estado tiende a mostrarnos la necesidad de una correlación tan estricta como sea posible entre función y capacidad funcional. De ahí estos dos casos teóricos extremos: un Estado cuyo personal dirigente posee en sumo grado las cualidades imprescindibles, y que se apoya en una capa dirigente sólidamente enraizada en el pueblo; y un Estado cuyo personal dirigente es del todo inadecuado, y que, parásito en sí o por salir de una capa social parásita, se encuentra aislado del pueblo. Entre esos casos límites está toda la gama de los Estados reales que nos ofrece la historia. Sin embargo, la estructura funcional humana no expresa sino un aspecto de la población o, más bien, la utilización de esta última con vistas a la buena marcha del Estado. Por cierto, el jefe es un dato natural del ser social. Pero todos los jefes no forman ni deben formar parte de la jerarquía gubernamental y administrativa. El término de jefe, por lo demás, expresa mucho más un tipo de hombre que

un valor humano integral, y encontramos jefes en casi todos los grados de la escala social. No carece de interés, por tanto, confrontar ahora la estratificación política tal como la hemos comprobado con la estratificación cualitativa general de la población tal como resulta posible establecerla sin tener en cuenta las funciones peculiares que sus miembros desempeñan. Modificando un tanto la clasificación de Vacher de Lapouge, podemos distinguir, dentro de la Comunidad, las cuatro categorías siguientes: en lo alto de la pirámide, los *creadores,* aptos para el mando, la invención y la conquista; luego, los *realizadores,* que completan a los primeros, *ponen a punto* sus ideas, transmiten sus órdenes y hacen así posibles sus empresas; en tercer lugar, los *asimiladores,* masa inerte que se deja arrastrar en el movimiento social; por último, los *brutos* lisos y llanos, residuo casi inutilizable. Por supuesto, la proporción de estas distintas capas cualitativas varía con el nivel biopsíquico de los pueblos, y los *creadores* sólo se encuentran en las sociedades de raza superior o que, por lo menos, poseen en su seno elementos humanos de raza superior. No caigamos en el error de confundir tal estratificación cualitativa de la Comunidad con la estratificación cualitativa del Estado. Todos los *creadores,* cuando los hay, no pueden ocupar puestos gubernativos, so pena de condenar al estancamiento todos los campos de la vida social que no sean el político. Por ipual razón, todos los *realizadores* no pueden ocupar puestos administrativos. Un cuerpo social compuesto de una masa de *asimiladores* y dirigido por una minoría que agrupara a todos los individuos de las dos primeras categorías sería un rebaño, bien conducido, sí, mas un rebaño a pesar de todo. Pero, a la inversa, no podemos descuidar la relación que existe entre el personal del Estado y la pirámide que expresa los valores independientemente de las funciones. Pues no resulta indiferente

que el jefe del Estado sea un *creador* o un *asimilador*, ni que la minoría dirigente esté formada, en su mayor parte, de *realizadores* o de individuos pasivos. En una Comunidad superior bien organizada los *creadores* forman parte de la capa dirigente, que una selección de *realizadores* viene a completar. Entre los segundos se eligen los altos funcionarios administrativos. El resto de los miembros de ambas categorías constituye la armazón de los grupos sociales en los distintos grados de la jerarquía orgánica. No basta que la Comunidad posea una *élite* cualitativa para que el Estado tenga un personal satisfactorio. También es preciso que dicha *élite* sea al mismo tiempo una aristocracia. En el caso contrario, el pueblo conservará sin duda su jerarquía cualitativa, pero la jerarquía política del Estado no coincidirá con ella. Del desequilibrio así creado nacerán el caos, la decadencia y, a la larga, la degeneración de la *materia prima* humana de la sociedad.

35. *La organización política de la Comunidad por el Estado*

Nos quedan ahora por precisar las relaciones estructurales del Estado y del resto de la Comunidad. Aunque ya hemos notado la proyección del gobierno, por intermedio de la administración, en el conjunto viviente del cuerpo social, nuestros análisis anteriores podrían, en efecto, dar equivocadamente la impresión de que el órgano de conciencia y de mando está superpuesto al resto del organismo, dirigiéndolo, sin duda, pero reconociéndole una estructura autónoma. Aquí tenemos que distinguir cuidadosamente: los grupos naturales y las asociaciones contractuales básicas tienen cada uno su orden propio, que, en su esencia, nada debe al Estado, aun

cuando este último intervenga para protegerlo o para modificarlo en la medida de su maleabilidad original. La familia está regida por su finalidad biológica, el taller por las exigencias de la producción, el club deportivo por el estatuto que se ha dado con vistas a una actividad colectiva. Pero no por eso es menos cierto que la familia no vive dentro de la Comunidad como en el estado patriarcal, que el taller se ve constreñido, en la medida de su importancia, a tener en cuenta el conjunto del mercado, que el club mismo está integrado en el complejo social que lo rodea. Cada grupo o asociación, aun cuando en la teoría, como pasa con la familia, le sea posible bastarse a sí mismo, desempeña en la Comunidad una función orgánica, y por lo tanto sometida a la necesidad de una coordinación general, que implica ciertas relaciones necesarias. Se puede concebir una célula que viva según su sola organización inmanente en el aparato de Carrel - Lindbergh. Pero cuando dicha célula forma parte de un organismo, su funcionamiento interno está dominado por la exigencia funcional del todo, dentro del cual, por lo demás, lejos de perder algo de su valor, se realiza plenamente. Además, está colocada con respecto a las otras células según la estructura para la cual está hecha, pero sin poseerla en potencia, puesto que sabemos precisamente que la célula aislada prolifera sin orden valedero. Igual ocurre con la célula social, integrada en un organismo que la sobrepasa, la dirige y le da, al mismo tiempo, su pleno significado. Ahora bien; hemos visto que el orden funcional comunitario es obra del Estado. Este último puede y debe respetar los grupos constitutivos y sus federaciones, pero imponiéndoles la estructura indispensable para que desempeñen su papel en el cuerpo social, vale decir, sometiendo su funcionamiento a los imperativos de la finalidad que encarna. Por eso, el Estado, ya lo hemos visto, penetra, mediante

su administración, hasta los grupos y asociaciones básicos, a los que impone su autoridad. Él es, por tanto, el que constituye la jerarquía política de la Comunidad y, por dicha jerarquía, crea la estructura funcional del cuerpo social. Pero al hacerlo tropieza con otra jerarquía, ya no política en el estricto sentido de la palabra, sino social y orgánica también ella; la que procede de los elementos constitutivos espontáneamente organizados según su conveniencia propia y, digámoslo así, egoísta. No viene de arriba, como la jerarquía administrativa, sino que surge del pueblo mismo. Está hecha de los jefes de familia y de los jefes de empresa, de los alcaldes y de los síndicos de las corporaciones (o, en régimen liberal, de los secretarios de sindicatos); en una palabra, de todos aquellos que ejercen, por naturaleza o por delegación, una parte de autoridad sobre cierto número de individuos en un dominio extraño a la política propiamente dicha. Tal jerarquía no es en absoluto parasitaria ni superflua: es a la vez prueba y condición de la vitalidad social, pues sin ella el Estado no conduciría sino un rebaño, vale decir, una colectividad inferior. Pero no por eso es menos cierto que el choque entre ambos sistemas de autoridad difícilmente puede evitarse, salvo que el Estado se reclute, como ocurre en los regímenes aristocráticos, en una capa dirigente formada, por lo menos en parte, por los jefes *espontáneos* o, en todo caso, por aquellos de entre éstos que se sitúan en cierto nivel de la escala social. Ahora bien: toda oposición entre las células y órganos sociales y el Estado no puede sino reducir la eficacia de este último, produciendo, por tanto, un efecto disolvente sobre la Comunidad misma. Pues el Estado, como lo vamos a ver, depende en su dinamismo de los distintos elementos estructurales cuyo organizador es por función.

IV

DINAMICA DEL ESTADO

36. *Los antagonismos sociales*

Hemos estudiado, en el curso de nuestros tres primeros capítulos, la naturaleza, el origen y la estructura del Estado. Tenemos que analizar ahora su dinámica, vale decir, su modo de funcionamiento en relación con los individuos y los grupos que forman la Comunidad. Nos encontramos, en efecto, frente a dos aspectos, difícilmente conciliables a primera vista, de la duración social cuyo creador es el Estado: la complejidad de sus elementos constitutivos y su unidad esencial. ¿Habrá que ver en tal dualidad una contradicción fatal e insoluble, que pesa sobre la sociedad humana entre, por una parte, las innumerables tendencias *egoístas* de los individuos y los grupos y, por otra parte, la Comunidad animada y dirigida por una fuerza misteriosa e inefable de la que el Estado sólo sería agente? Esto supondría olvidar que la vida social no se superpone a los seres que en ella se desarrollan, sino que, por el contrario, es inherente a su naturaleza. Pero la oposición individual a las necesidades colectivas no por eso es menos natural en el

hombre. Los individuos tienen existencia, necesidades y aspiraciones propias. Bien pueden depender de la sociedad, pero no por eso dejan de tener una actividad que no se puede reducir sintéticamente a la actividad social, como tampoco esta última se puede reducir analíticamente a datos individuales. Igual ocurre con los grupos constitutivos de una sociedad cualquiera, cada uno de los cuales posee su *vida privada*. Las Comunidades más homogéneas presentan en su seno profundos antagonismos, de naturaleza muy variada. El marxismo ha llamado la atención sobre la lucha económica de las clases, que predomina, en efecto, en la sociedad contemporánea. Pero el reinado del capitalismo es relativamente reciente y localizado: duante milenios las sociedades se desarrollaron sin que relaciones de clases hayan pesado sobre su duración histórica. En realidad los antagonismos sociales son tan variados como la naturaleza humana. Económicos y religiosos, étnicos y culturales, se entrelazan en una complejidad tal que su análisis siempre es difícil. Intereses y sentimientos chocan en una interacción continua pero cambiante, de la cual sólo es posible, en el mejor de los casos, captar algunas constantes esenciales o momentáneas. Lo que es seguro es que todo intento de reducir a la simplicidad el complejo que descubrimos dentro de la duración social tropieza con la realidad profunda de la misma naturaleza de la sociedad. ¿Qué hay de más unitario, si se la encara desde lo exterior, que una asociación de productores agrupados en la empresa? La obra que crean exige en cada instante un concurso de fuerzas. Nos da la prueba de la vitalidad del taller. Sin embargo, la más ligera observación revela los poderosos antagonismos que oponen, no sólo a los individuos, sino también a los grupos que se reparten el trabajo. Ahora bien: el taller no estalla por el efecto de semejante guerra intestina y multiforme. Por el contrario, produce.

Vale decir que las divergencias y oposiciones de los factores sociales están constantemente dominados por su unidad, y no una unidad que se impone desde el exterior, como la de una cuadrilla de presidiarios, verbigracia, sino que surge de la confrontación misma de los individuos y los grupos y de la necesidad de su actividad común. Nos encontramos, pues, ante la siguiente disyuntiva: o bien la complejidad social de que nacen los antagonismos debe considerarse una tara de la Comunidad, lo que no tiene sentido, puesto que la sociabilidad es inherente al hombre, que sólo existe, por lo demás, en la diversidad; o bien debemos reconocer que no hay por una parte complejidad y por otra parte unidad del cuerpo social, sino unidad de su complejo esencial, vale decir que los antagonismos no son nocivos sino, por el contrario, indispensables para la vida de la Comunidad. La interpretación unitaria, que niega las contradicciones sociales o, por lo menos, las considera anomalías accidentales, y la interpretación pluralista, qne las hipostasía, son dos aspectos de la misma impotencia para captar lo real en su conjunto.

37. *El Estado, órgano de la síntesis comunitaria*

La evolución histórica de la Comunidad es, por tanto, de naturaleza dialéctica. Procede de una superación continua de los antagonismos múltiples en que se afirman y oponen las duraciones individuales y colectivas que se desenvuelven en su seno. Dicho con otras palabras, la unidad comunitaria es el resultado de la síntesis de las diversas fuerzas sociales constitutivas, síntesis en constante elaboración por ser repuesta sin cesar sobre el tapete por la evolución misma de los individuos y de los grupos. Pero no hay que olvidar que tal proceso nada

tiene de mecánico. La síntesis social no es necesaria, en el sentido filosófico de la palabra, y la historia nos da numerosos ejemplos de Comunidades que se descompusieron y desaparecieron por estallido anárquico. Sin duda el hombre tiene instinto social. Pero dicho instinto es tanto más eficaz cuanto que la exigencia de solidaridad que representa se manifiesta en un círculo más limitado e inmediato. Vale decir que el interés de los grupos básicos y el de las federaciones que los abarcan en segundo grado priva en la mente del ser social sobre el de una Comunidad lejana, cuya utilidad sólo se le presenta de un modo episódico, mientras que las cargas que de ella proceden constituyen una preocupación cotidiana. La superación unitaria de los antagonismos internos no puede, por tanto lograrse por un movimiento espontáneo. Es el resultado de un esfuerzo de dominación por el cual se impone a los individuos y a los grupos, en escala comunitaria, la solidaridad sinérgica, y dicho esfuerzo supone un órgano especializado. Tal órgano, evidentemente, no es sino el Estado, puesto que sabemos que es el creador de la duración histórica unitaria, cuya naturaleza dialéctica conocemos ahora. El Estado es, por tanto, muy distinto del árbitro conciliador que nos pintan los teóricos liberales y el mismo Maurras. No se limita a suavizar los choques entre fuerzas antagónicas, ni a intervenir como juez supremo en los conflictos que arriesguen perjudicar la unidad preestablecida. No se trata, en efecto, de conseguir un equilibrio que sólo sería estancamiento. La Comunidad debe progresar en el tiempo, vale decir, afirmarse siempre más en un ímpetu positivo por definición. Por eso, el Estado se apodera de las fuerzas antagónicas y realiza su armonía más allá de su contradicción. El compromiso obligaría a los grupos a abandonar en provecho de la paz social una parte de sus reivindicaciones, luego a renunciar a una parte

de su poderío. La síntesis, por el contrario, permite a cada uno de ellos una completa realización, constriñéndolo a adaptarse y no a abdicar. La antigua imagen del *carro del Estado* toma aquí su pleno sentido: los caballos sólo alcanzan cada uno su total eficacia porque el cochero los obliga a formar un tiro homogéneo en lugar de pelearse o de ir cada cual por su lado. La síntesis de las fuerzas, por tanto, es comunitaria, pero no se logra sino en la medida en que el Estado tenga, en cuanto grupo autónomo especializado, la capacidad, el poderío y la voluntad de desempeñar sus funciones. No olvidemos, sin embargo, que el Estado es uno de los grupos constitutivos de dicha colectividad, que no existe sin él ni fuera de él. Sería erróneo, pues, creer que el Estado supera a la Comunidad. Es la Comunidad la que supera sus antagonismos internos por obra del Estado. Se puede concebir, por tanto, apoyándose en innumerables datos de la historia, una Comunidad cuyos grupos constitutivos sean fuertes, menos el Estado, y también una sociedad de grupos decadentes, menos el Estado. El poderío de este último no está ligado, por tanto, al de los grupos cuya síntesis realiza, pero es de dicha síntesis que depende el poderío efectivo de la Comunidad. Dicho de otro modo, una sociedad cuyas fuerzas antagónicas son vigorosas pero cuyo Estado es débil resulta virtualmente poderosa y efectivamente débil. Los ritmos ascendentes de sus elementos constitutivos se contradicen en lugar de superarse: la Comunidad se desintegra. Por el contrario, una sociedad orgánicamente débil pero tomada sólidamente en sus manos por un Estado fuerte puede invertir el sentido negativo de su ritmo vital. Por supuesto, el Estado no es todopoderoso en este dominio. La síntesis comunitaria depende sin duda de él, pero ante todo de las fuerzas de las cuales él la hace surgir. Y dichas fuerzas dependen de factores diversos que no siempre el Estado domina. Puede actuar sobre su estructura

y hasta sobre su dinamismo; pero es impotente para dar a su *materia prima* humana las posibilidades raciales que no posea.

38. *El orden social*

Hemos notado más arriba el carácter permanente del esfuerzo por el cual realiza el Estado la síntesis comunitaria. Esta comprobación nuestra contradice directamente la concepción tradicional del orden social. En efecto, los historiadores persisten generalmente, a pesar del aporte positivo aunque demasiado sistemático hecho en este campo por Hegel y los marxistas, en considerar la historia de una colectividad organizada como una sucesión de largos períodos de equilibrio y de breves sacudidas revolucionarias. La norma de la vida social, por tanto, sería estática. El Estado mantendría, por la persuasión o por la fuerza, un conjunto de relaciones fijas entre los elementos constitutivos de la Comunidad, y sólo su deficiencia momentánea permitiría a fuerzas anárquicas perturbar la armonía así conseguida. La sociedad sería comparable a una montaña que un temblor animara de vez en cuando, pero que siempre volvería rápidamente a su inmovilidad normal. En realidad, los conflictos sociales no son ni accidentales ni espasmódicos. No vienen a quebrantar un equilibrio. No son en sí factores de desorden. No resultan de errores o crímenes cometidos por individuos o grupos que olvidaran así, por momentos, su deber de solidaridad. Constituyen, por el contrario, la norma de la vida social y proceden de la misma autonomía de los elementos de que está formada la sociedad unitaria, autonomía que supone la lucha por el poderío. Por cierto que existe una estática social. Pero sólo está hecha de las constantes de la interacción de los individuos y de los grupos, vale decir, en última

instancia, de la naturaleza humana y de la naturaleza del medio cósmico que condiciona la evolución. El orden social no es, por tanto, un estado, sino una creación continua. No es un equilibrio en el cual se anulan mutuamente las fuerzas internas, sino una armonía dinámica constantemente elaborada por superación de los antagonismos normales. Y ya sabemos que tal superación es obra del Estado. Debemos, pues, rectificar aquí casi todas las comparaciones que hemos empleado en el curso de los anteriores capítulos. Nos fueron útiles en un momento dado de nuestro análisis para hacernos comprender mejor tal o cual función del Estado. Pero son insuficientes porque prescinden sistemáticamente de la naturaleza dialéctica de la evolución comunitaria. El Estado no es verdaderamente la clave de bóveda del edificio social, a pesar de que mantiene la armonía solidaria de los individuos y de los grupos, puesto que actúa sobre los elementos constitutivos de un conjunto fluente. No es verdaderamente el piloto de un buque, a pesar de que dirige a la Comunidad hacia su realización, puesto que domina fuerzas cambiantes. Ni siquiera es verdaderamente el cerebro de un cuerpo individual, a pesar de que unifica un conjunto de órganos, puesto que supera, no sólo diferencias, sino también oposiciones. Sólo permanece valedera sin retoques nuestra comparación del director de orquesta. El Estado crea, por síntesis de elementos diversos que, abandonados a sí mismos, tocarían cada uno su parte tratando de dominar a los demás, una *melodía social* unitaria y armoniosa. Utiliza las contradicciones *instrumentales* para elaborar un orden esencialmente móvil, un orden que no tendría sentido y ni siquiera existencia si no fuera cambiante: un orden dialéctico. Sin embargo, el Estado no es el creador de la duración social porque imponga a las fuerzas internas de la Comunidad una intención histórica preestablecida que las unifique y oriente. Su papel es

más importante: improvisa en función del pasado y con vistas al porvenir una armonía de fuerzas autónomas que sólo puede modificar en reducida medida. Armonía inestable, ya lo hemos dicho, orden a merced de un conflicto imprevisto y, a veces, imprevisible, de una voluntad de poderío incontrolable en un momento dado de la historia o, más sencillamente, de una deficiencia accidental del mismo Estado. Ocurre entonces la crisis que exige un anormal esfuerzo de síntesis, pero sin que la naturaleza del proceso dialéctico sea puesta otra vez en el tapete. Como lo veremos más adelante, la revolución verdadera no es sino la solución difícil de un conflicto excepcional. Como corolario, y si consideramos sólo la naturaleza del fenómeno y no su intensidad, el Estado es el instrumento de una revolución permanente.

39. *El Estado, exigencia de la duración dialéctica*

El análisis por el cual acabamos de establecer la naturaleza dialéctica de la evolución comunitaria confirma nuestras conclusiones del capítulo II en cuanto nos prohíbe ver en el Estado sólo una entidad exterior a los *materiales* dinámicos de la duración social. La síntesis, en efecto, nunca se impone a fuerzas hostiles como una jaula a pájaros peleadores. Constituye, por el contrario, un nuevo estado de los datos que realiza por el solo hecho de superarlos. Sin duda la síntesis social es muy distinta de lo que creía Hegel. Ya lo hemos dicho: no es de ningún modo el producto de una necesidad inmanente a los grupos en conflicto. Nace, por el contrario, de un esfuerzo humano. Pero no por eso es arbitraria. Los antagonismos sociales la llaman por el solo hecho de existir dentro de la Comunidad, puesto que esta última

no puede subsistir sino en la medida en que se produce la superación unitaria de sus contradicciones internas. El Estado, instrumento de la síntesis, no está sobreañadido, por tanto, a los elementos constitutivos de evolución. Si lo estuviera, por lo demás, habría que reconocerle una realidad autónoma anterior a su objeto, vale decir, sólo considerar su intervención como accidental o, por lo menos, secundaria. Ahora bien: ¿qué sería el Estado así aislado de su campo de acción? Un *funcionario* sin función, puesto que su razón de ser, desde el punto de vista dinámico, es la superación de las fuerzas antagónicas. Dicho con otras palabras, el Estado es inconcebible sin las contradicciones sociales. Pero, por otra parte, los antagonismos, inherentes a la vida misma de los grupos sociales y sin los cuales la Comunidad no existiría, son impensables, por lo menos como factores positivos de la duración, sin una resultante armoniosa que son por sí mismos incapaces de producir, puesto que chocan en virtud de su naturaleza esencial. Exigen la síntesis que no pueden realizar, y por lo tanto un instrumento, exterior a ellos, de dicha síntesis. Decimos adrede: exterior a los antagonismos, pero de ningún modo exterior a las fuerzas antagónicas. Éstas, en efecto, constituyen, como ya lo hemos precisado, los respectivos dinamismos de los individuos y grupos que dependen, en su existencia o, por lo menos, en las modalidades de su existencia, de la Comunidad de que son partes integrantes, y en cuyo seno, en general, han nacido y, en todo caso, se han desarrollado. Por su historia, pues, tales fuerzas están impregnadas de duración comunitaria, y necesitan que dicha duración prosiga para poder continuar también ellas evolucionando en condiciones semejantes a las que las han modelado en el pasado, y a las cuales están preadaptadas, por tanto, en cierta medida. Dicho de otro modo, han sido condicionadas por el Es-

tado y hasta, en algunos casos, determinadas por él, y quedarían desamparadas, o desaparecerían, si la intervención del Estado les faltara. Por cierto, el órgano de conciencia y de mando de la Comunidad es distinto de los demás grupos sociales, pero actúa sobre ellos y no por ellos. No los cubre: los penetra, y su penetración es natural en la medida en que lo es la misma duración comunitaria, vale decir, en que la Comunidad responde a sus propias condiciones históricas. Esto no quiere decir, por supuesto, que cada grupo solicite necesariamente ni acepte siquiera siempre de buen grado una acción que bien puede parecerle una intrusión indebida en su *vida privada:* si los elementos constitutivos de la colectividad tuvieran una conciencia perfecta del bien común y la voluntad de respetarlo siempre, el Estado precisamente se tornaría inútil, puesto que no habría más contradicciones sociales o, por lo menos, éstas se resolverían por sí solas. Significa simplemente que la duración comunitaria que nace de los antagonismos no tiene más realidad sin el Estado que el Estado fuera de ella, y que los individuos y los grupos que exigen la duración que los supere exigen por eso mismo el Estado, tengan o no plena conciencia de ello. Ahora vemos mejor hasta qué punto es exacto que la historia crea el Estado, puesto que la historia no es sino dicha duración, que, por naturaleza, implica y por lo tanto suscita el instrumento de su propia continuidad.

40. *El Estado, objetivo de las fuerzas sociales*

Repitámoslo, sin embargo: no hay en la perpetuación unitaria de la duración ningún automatismo idealista. Los hombres que componen el Estado no están inspirados por una voluntad hipostática que los utilice como

agentes de su propia afirmación. No están determinados por la historia, sino que sólo son conscientes, en una medida por lo demás variable, de las condiciones planteadas por dicha historia a una acción funcional que supone la continuidad comunitaria. El proceso dialéctico de la evolución social no respeta en ninguno de sus aspectos el esquema hegeliano, que, en razón de su carácter simplista, tiende demasiado fácilmente a imponerse a nuestra mente. Por una parte, ya lo hemos visto, las fuerzas antagónicas son innumerables y la síntesis final sólo se realiza entre resultantes que son ellas mismas de naturaleza sintética, luego como culminación de una dinámica piramidal correspondiente a la estructura que hemos analizado en el capítulo anterior. Por otra parte, la superación comunitaria no implica la desaparición de sus datos, que permanecen subyacentes a la duración que constituyen. Por fin, no se produce ni realización mecánica de las fuerzas en conflicto ni supremacía necesaria de una de ellas señalada por su posición en el seno del proceso histórico. El Estado actúa, en efecto, no como una *máquina de superar*, sino como un órgano humano que evalúa la importancia comunitaria de los grupos y otorga a cada uno de ellos un *coeficiente de realización* que no depende exclusivamente de su poderío, sino de una relación variable entre dicho poderío y el bien común. Esto es decir que el Estado está en condiciones de otorgar a uno de los términos de la contradicción una primacía de que no gozaría si la síntesis se hiciera automáticamente y, por tanto, estuviera determinada sólo por el juego de las fuerzas antagónicas. Ahora bien: dicho Estado no es infalible: puede equivocarse en su apreciación. Pero tampoco es insensible a las presiones que se pueden ejercer sobre él. La tentación es grande, pues, para las fuerzas sociales suficientemente poderosas, de utilizarlo de tal suerte que el proceso de superación sea desviado en su favor, prevaleciendo así, en cierta

medida, su interés particular sobre el interés comunitario. El Estado se convierte, a sus ojos, en un arma decisiva en sus conflictos, un arma de la cual basta disponer para que esté asegurada la victoria. De ahí un aspecto imprevisto del movimiento dialéctico: no sólo las fuerzas sociales se oponen unas a otras sino que también cada una de ellas se opone al Estado, sea por mera resistencia pasiva a la síntesis o, más exactamente, a la acción coercitiva sin la cual la superación no tendría lugar, sea por un ataque directo al órgano del poder. Ni una ni otra de las dos actitudes implica una intención anarquista. La Comunidad no se rechaza, como lo demuestra la unión espontánea que se produce normalmente en caso de guerra, pero cada ente social busca sacrificarle lo menos posible, a expensas de sus adversarios menos poderosos. Todo ello es muy natural, ya lo hemos visto. Cada uno de los individuos o grupos posee su vitalidad propia y tiene conciencia de sus condiciones inmediatas de existencia, y por tanto de afirmación, de una manera más clara que de las condiciones comunitarias, que son más lejanas y, sobre todo, le parecen aseguradas. Oponiéndose al Estado, no se da cuenta en absoluto, por lo general, que lo perjudica: busca simplemente inclinar a su favor una relación de fuerzas que nunca encuentra plenamente satisfactoria. De ahí la necesidad de que el Estado tenga poderío suficiente para resistir las presiones que sufre e imponer su autoridad a los individuos y a los grupos normalmente rebeldes, vale decir, un poderío proporcional a cualquier coalición posible de las fuerzas sociales cuyo conflicto tiene por función superar.

41. *La crisis revolucionaria*

De la relación del Estado con las fuerzas sociales constitutivas depende, pues, la síntesis evolutiva de que

surge la duración comunitaria. Si los grupos, o algunos de ellos, ven debilitarse su vitalidad, sea en razón de su disociación estructural, sea por la degeneración de sus miembros, sus rivalidades naturales se suavizan, y ellos tienden a la falsa armonía de una mediocridad vegetativa. Si el Estado ve disminuir su poderío, o si no lo aumenta en proporción a las nuevas fuerzas que se afirman, si por tanto pierde el dinamismo propio que le permitía adaptarse, en cada instante, a las situaciones que se le presentaban, ya no es sino un órgano fosilizado, capaz sin duda de prestar, a pesar de todo, numerosos servicios, pero que no actúa sino por rutina. Está entonces a merced de una fuerza más audaz y más conquistadora que las demás, en cuyo instrumento se convierte. Conserva su estructura. Sigue desempeñando, en cierta medida, su papel de órgano de síntesis, pero ya no está libre. Ya no actúa en provecho de la Comunidad sino en el de uno de sus componentes, que se excluye del proceso dialéctico y se enriquece, de aquí en adelante, con una duración social que, normalmente, debería superarlo. La reciente historia nos ofrece dos ejemplos perfectos de semejante subversión del orden comunitario: en 1789, cuando la burguesía francesa *ocupa* el Estado tradicional debilitado; en 1917, cuando el proletariado ruso se adueña del poder en idénticas condiciones. Hasta es posible que el Estado mismo, en cuanto grupo autónomo, se independice de la Comunidad de que es órgano, hipertrofiándose a sus expensas. Cualquiera sea, pues, la razón por la cual la indispensable síntesis social ya no se efectúe según la intención directriz de la Comunidad, hay crisis revolucionaria, y ésta proviene de una ruptura funcional entre el Estado y el resto del cuerpo social. Se hace entonces necesario recurrir a un procedimiento excepcional que restablezca las condiciones naturales de la síntesis: la revolución. Ésta, por tanto, sólo

tiene sentido dialéctico en cuanto resuelve el problema planteado por la crisis, vale decir, devuelve al Estado una independencia y un poderío que le permiten intervenir eficazmente en la evolución comunitaria, sea restituyéndole sus posibilidades perdidas, sea liberándolo de las fuerzas que lo *ocupan*, sea también reduciéndolo a sus proporciones legítimas y a su actividad histórica. Es, por consiguiente, tan erróneo definir la revolución por las manifestaciones exteriores —motines, persecuciones, desórdenes accidentales— que generalmente la acompañan pero que no forman esencialmente parte de ellas como por las transformaciones ideológicas y estructurales que son sus consecuencias y no su fin. Con mayor razón —pero aquí el error roza una mala fe de orden pragmático— es inadmisible hablar de revolución o de contrarrevolución según que los resultados del fenómeno social así calificado responden a tal o cual doctrina. La revolución se debe estudiar en su esencia, independientemente de cualquier idea preconcebida. La única base sólida de nuestro análisis nos la suministra la definición que hemos establecido de la crisis revolucionaria y de la cual dimana lógicamente la necesidad de una solución de los problemas planteados. Desde ahora sabemos que la revolución se sitúa en la duración histórica como factor de restablecimiento del Estado en su papel comunitario. Nos queda por ver cómo lo hace.

42. *La revolución*

La imprecisión habitual del término y del concepto de revolución, por lo general aplicados a la subversión del orden natural, hace muy a menudo que se considere una catástrofe repentina, provocada por alguna contingencia exterior a la evolución de la colectividad, lo que

constituye en realidad una fase estrictamente lógica del movimiento comunitario. La revolución no es un accidente, lamentable o feliz, que viene a quebrar la duración histórica, ni con mayor razón una enfermedad del cuerpo social. Lejos de ser causa de perturbación, marca, por el contrario, el final de una crisis que resuelve. Por una mutación análoga en alguna medida a la mutación biológica, y cuyos factores tenemos que buscar en la anarquía o el desequilibrio de las fuerzas en presencia, adapta la estructura de la sociedad existente a las condiciones del desarrollo comunitario. Vale decir que no puede ser considerada en ningún caso ni un hecho casual ni el resultado de la voluntad de poderío lisa y llana de un hombre o un grupo. A la revolución la hace necesaria cierta relación de las fuerzas y de las instituciones. Es suscitada por la crisis que nace de una situación social inaguantable. La podemos comparar, mejor aún que con la mutación biológica, con el fenómeno psíquico de la conversión. La sociedad reencuentra su armonía y su fidelidad a sí misma mediante una aceptación repentina de su ser hasta entonces mal conocido. Elige entre la vida y la muerte, entre la duración y el hundimiento. No es más libre de rechazar las nuevas condiciones de su permanencia que el alma a la que se impone, en una revelación fulgurante, su verdadera naturaleza de rechazar la certidumbre inesperada. Puede vacilar, tantear, cometer errores, porque es humana: no le está permitido hacer una buena o una mala revolución. Semejantes juicios de valor no tienen sentido. Hay o no hay revolución según que la Comunidad restaure o no el Estado en sus funciones de superación dialéctica, resolviendo así por una acción excepcional la crisis excepcional que la llevaba a su fin. Decimos adrede: crisis excepcional. Es normal, en efecto, que el Estado, en cada momento de la evolución histórica, se encuentre frente a nuevas

situaciones que necesita superar. Es éste su papel natural, que no puede desempeñar sino adaptándose a las circunstancias, vale decir, reformándose. La crisis revolucionaria sobreviene, precisamente, por una incapacidad de reforma del Estado. Orgánicamente demasiado débil para efectuar la síntesis de las fuerzas que se confrontan, o convertido en el instrumento de alguna de ellas, ¿cómo podría cambiarse por sí solo? El Estado incapaz de adaptarse a las nuevas condiciones de su misión sólo se sobrevive a sí mismo abandonando la síntesis por la componenda. Ahora bien: no es posible admitir componendas entre movimientos que no se realizan sino en la medida en que su oposición se vuelve inaguantable y cuyo valor dialéctico es, por tanto, función de su intransigencia. La síntesis de que nace la duración social no es un acuerdo entre dos opiniones ni un promedio entre dos fuerzas, sino el enriquecimiento de los factores antagónicos en su común superación. La componenda marca, por el contrario, un empobrecimiento de las fuerzas en presencia, puesto que resulta del abandono por cada una de ellas de una parte de su devenir. La síntesis es afirmación de la Comunidad; la componenda es decadencia. Es ésta la razón por la cual el auténtico sistema liberal de gobierno, fundado en la componenda, no es viable y acaba necesariamente en la revolución.

43. *Sentido comunitario de la revolución*

El fenómeno social que estamos estudiando no es, por tanto, una eventualidad entre otras, que encontramos deseable en circunstancias dadas y podemos aceptar o rechazar según nos dé la gana. Es el término de un proceso de evolución, y no podemos elegir ni su marco ni su obra. La lucha de los individuos y los grupos no

se desenvuelve en el seno de una sociedad ideal sino en el de la Comunidad histórica que abarca las fuerzas rivales y da un sentido a su conflicto. Sólo, en efecto, una Comunidad histórica, vale decir, una colectividad dueña de su duración, tiene, por eso mismo, el privilegio de la superación sintética, por el cual se afirma y perpetúa. Toda revolución es comunitaria y, recíprocamente, toda Comunidad dura por un movimiento dialéctico que participa de la esencia de la revolución. Dicho con otras palabras, entre el funcionamiento normal del Estado y la revolución no hay diferencias de naturaleza sino solamente de grado: la superación revolucionaria responde a una crisis excepcional de la Comunidad, mientras que la síntesis que podríamos llamar organísmica no es sino la solución permanente de los antagonismos habituales que el Estado es normalmente capaz de superar. La revolución es, por tanto, una afirmación de la sociedad que sus contradicciones internas ponían en peligro porque el Estado ya no lograba resolverlas, una victoria de las fuerzas comunitarias presentes en el seno mismo de los grupos antagónicos. Por ella, la lucha se supera por la toma de conciencia de una solidaridad necesaria entre los elementos del conflicto, más poderosa que su rivalidad. La contradicción dialéctica se resuelve en el restablecimiento de la armonía comunitaria, resultado de la acción de un Estado restaurado. La revolución es, por tanto, el producto de la historia, de esta misma historia que la Comunidad va creando según las necesidades de su existencia. Desde el momento en que se puede discernir un embrión de superación de antagonismos que, llevados a su paroxismo, se vuelven inaguantables, la sociedad posee vida propia. Se crea un pasado que pesa sobre su devenir al modelarla en su presente pero también en su futuro por las condiciones que le impone. Es exacto, pues, decir que la Comunidad es

forjada por la historia, pero por una historia que es la suya, la de su propia evolución. La sociedad, en tanto que histórica, sólo comporta, pues, un valor de hecho. No necesita ser justificada, pero no puede ser rehusada. Su historia da a la Comunidad las posibilidades entre las cuales puede elegir, pero sin poder apartarse de ellas. Es por la elección que haga que expresa su voluntad de vivir, vale decir, la positividad de la relación entre su poderío de superación y los antagonismos que tiene que dominar. La revolución representa la elección más decisiva, puesto que, por ella, se resuelve una situación de decadencia; mientras que su fracaso marcaría la impotencia de la Comunidad para proseguir su esfuerzo histórico en el sentido de su afirmación. Por la revolución la sociedad vuelve a sus constantes y se reencuentra a sí misma, vale decir, adopta otra vez un modo de vida conforme a su ser y a sus necesidades. La historia, por tanto, pesa con todo su poderío sobre las fuerzas cuyo antagonismo, frente al Estado inútil o nocivo, constituye la crisis revolucionaria, para realizar su síntesis y darles el sentido comunitario que las hará valederas. La historia es aquí la estructura de la sociedad tal como se ha formado a lo largo de los siglos, el instinto de solidaridad, las costumbres y tradiciones en que se expresa la subconciencia del ser social, y por fin la intención directriz encarnada que se rebela contra la decadencia de la Comunidad.

44. *Proceso de la revolución*

Es evidente que la revolución no puede proceder del Estado mismo, puesto que precisamente sólo es útil y posible cuando este último ha perdido su eficacia comunitaria y se convierte en el objeto inmediato de la

necesaria acción. Cuando se habla de *revolución desde arriba* se quiere simplemente decir que las fuerzas revolucionarias victoriosas ya han devuelto su valor social al Estado y que éste ha tomado otra vez en sus manos el trabajo de síntesis que le es propio y se impone, vale decir, que desempeña de nuevo su papel natural. En caso contrario, el Estado no haría sino recuperarse en un esfuerzo de apariencias revolucionarias, pero que no modificaría esencialmente relaciones de fuerzas que sólo constituirían una apariencia de crisis. La reconquista de su armonía por la Comunidad debe lograrse, pues, con ayuda de fuerzas independientes del Estado debilitado, *ocupado* o hipertrofiado y que se opongan a él para devolverle su ser histórico. No es, por tanto, la sociedad la que lucha por su vida, puesto que la conciencia comunitaria reside orgánicamente en el Estado incapaz de desempeñar su función, sino una parte espacial y temporal de la Comunidad que sufre por el desorden y aspira a remediarlo, uniendo así su interés propio al del conjunto de que forma parte. Pero la solución de la lucha contra el Estado incapaz no puede, por cierto, resultar de un mero acaparamiento del poder por la minoría revolucionaria, sino de la subordinación de su victoria a la intención histórica de la Comunidad. En caso contrario no habría revolución, sino avasallamiento del Estado por una fracción. La crisis revolucionaria subsistiría, en una forma más o menos diferente. El éxito y, por consiguiente, la existencia misma de la revolución dependen, pues, de la solución dialéctica dada a los problemas cuya permanencia y acuidad creaban la crisis. No hay revolución parcial ni revolución más o menos lograda, sino solamente una apariencia o una realidad revolucionaria. La revolución es necesariamente total, puesto que el Estado nuevo que ha salido de ella hace la síntesis de todas las fuerzas en juego. Es permitido,

por tanto, en este sentido, aplicar al Estado el adjetivo de totalitario, sin por eso subentender ninguna concepción estatista del orden comunitario, vale decir, ninguna confusión entre la función del Estado y la de sus grupos constitutivos. Un Estado es total por definición en cuanto es el instrumento de la duración social, que está hecha de todas las fuerzas existentes que él pliega a la intención histórica de la Comunidad. No es posible, pues, confundir dicha intención, tal como surge del pasado, con las fuerzas cuyo choque engendra la revolución. La minoría operante sólo es uno de los términos igualmente necesarios de la contradicción dialéctica y no puede, por tanto, pretender representar a toda la Comunidad ni, por consiguiente, tomar el lugar del Estado. A lo más, puede convertirse en el Estado, aun antes de ocupar su posición, pero al precio de una transformación fundamental por la que se supera a sí misma. Recordemos que la revolución consiste en devolver a la Comunidad su orden funcional, y no en imponerle una autoridad cualquiera. La reestructuración del Estado es indispensable para la transformación necesaria de la Comunidad, pero sólo tiene permanencia y valor por las modificaciones que acarrea en las relaciones entre las fuerzas que constituyen la duración social. De tal interdependencia revolucionaria del Estado y de la Comunidad a que pertenece dimana la prioridad del factor propiamente político en la evolución y solución de la crisis. Si el Estado sólo fuera una resultante pasiva de las fuerzas comunitarias, la expresión inerte de una voluntad social de que emanara, la transformación de la sociedad misma determinaría su regeneración. Pero, puesto que es, por el contrario, como ya hemos visto, el creador de la síntesis que se opera en él, y el organizador de la Comunidad según la intención histórica de que es depositario, la revolución no puede realizarse sino en él y por él. Prioridad del

estadio político, mas no primacía, por supuesto; la revolución, tensión excepcional, no tiene valor social sino por la armonía y la eficacia comunitaria que restaura al restablecer al Estado en sus funciones. No puede limitarse a paliar la falta de organización con su dinamismo esencialmente momentáneo. Debe resolver los problemas planteados, cuya consecuencia es la crisis, vale decir, modificar en sus causas las relaciones de fuerzas incompatibles con el orden social.

45. *Dinámica de la estratificación social*

Entendemos ahora cuán equivocado sería estudiar la dinámica del Estado prescindiendo del principio de legitimidad tal como lo hemos definido en el capítulo II. En efecto, lejos de proceder de un juicio cualquiera de preferencia, el respeto de la intención histórica de la Comunidad se confunde con el funcionamiento natural de su órgano de síntesis, y la perfección dialéctica de la evolución social es su resultado positivo. Sin duda es posible y legítimo mostrar que subversión y revolución se reducen a un cambio repentino, técnicamente idéntico, de minoría dirigente, cambio éste que constituye el instante crucial de una substitución de capa dirigente. Hasta podemos, con Ernesto Palacio, trazar el esquema de tal movimiento: presión de las fuerzas populares sobre la capa dirigente y de esta última sobre la minoría que de ella ha nacido pero que adquiere con respecto a ella, por el mismo hecho de su función, cierta independencia. También podemos agregar la presión, en el seno de la minoría dirigente (a la que Palacio llama, a nuestro parecer de un modo demasiado estricto, *poder personal*), de la administración sobre el gobierno. En período de estabilidad relativa, sólo resulta de todo eso un ascen-

so social progresivo por selección. En período de perturbación por el contrario, el desplazamiento es repentino y violento. Semejante análisis, sin embargo, es puramente formal. Enfocado desde este solo punto de vista, en efecto, el Estado siempre permanece en su lugar, aun cuando su personal cambie de vez en cuando. Su estructura sigue invariable, así como también la estratificación política de la Comunidad (Estado, capa dirigente, pueblo). Palacio llega así a considerar igualmente naturales y valederos los regímenes aristocrático, oligárquico y democrático, cuya necesaria substitución cíclica no cambiaría en nada el orden social. Ahora bien: hemos visto que el Estado, según qué minoría lo anima, cumple su función de síntesis comunitaria o falsea más o menos la duración social en provecho de una de las fuerzas que tiene por misión superar. Tenemos que reconocer, por tanto, que su funcionamiento, dejando a un lado cualquier problema cualitativo, no depende sólo de su estructura, sino también de la intención que orienta su política; intención que no está ligada a la buena o mala voluntad, ni menos aún al nivel moral de la minoría dirigente, sino a su naturaleza social, vale decir, a su posición dentro de la Comunidad y con respecto a ella. Es ésta la razón por la cual un mismo movimiento de estratificación toma un carácter positivo o negativo si lo consideramos desde el punto de vista de la duración histórica. Nuestras conclusiones nos apartan, pues, tanto del indiferentismo de Palacio como del mesianismo de Marx. El primero considera el orden social como un equilibrio de fuerzas periódicamente quebrado por una revolución que marca el acceso al poder de una nueva capa dirigente. El segundo lo define como un antagonismo de fuerzas periódicamente superado por una revolución que marca la conquista del Estado por una nueva clase dominante. Para uno, la historia se reduce a un torbellino,

a un movimiento rotativo sin intención directriz. Para el otro, procede por una serie de saltos que constituyen las etapas, siempre positivas, de su realización. Pero en ambos casos el Estado no es sino un instrumento de dominación que las fuerzas sociales se pasan de una a otra. Sabemos, por el contrario, que la duración histórica evoluciona según una curva sinusoidal compleja, y que el Estado, su órgano, actúa más o menos eficazmente según su poder de síntesis, poder éste que depende en primer lugar del grado de especialización comunitaria de la minoría dirigente.

46. *Egoísmo y función comunitaria del Estado*

El término especialización comunitaria, que implica un contenido intencional, supone igualmente la diferenciación orgánica de que hemos hablado en varias oportunidades en el curso de nuestro estudio. Dicho con otras palabras, el Estado sólo desempeña su función organísmica en la medida en que posee vida propia, vale decir, autonomía de existencia y actividad. Constituye un grupo social, tan caracterizado como es posible, que si bien no está desprovisto de antagonisms internos (por ejemplo, el que opone a gobierno y administración) los supera por el juego natural de la solidaridad que nace no sólo de una colaboración constante sino también de un interés común: el de por lo menos conservar el poder y las satisfacciones morales y materiales que da a quienes lo tienen en sus manos. De tal superación procede la duración propia que expresa su unidad, su continuidad y su voluntad de poderío. Pero sabemos que el poder del Estado se ejerce sobre las fuerzas constitutivas de la Comunidad. Tenemos, pues, que proseguir el análi-

sis que hemos empezado más arriba: si bien es cierto que las fuerzas sociales se oponen al Estado para limitarlo y hasta conquistarlo, no lo es menos que el Estado se opone a las fuerzas sociales para dominarlas. El órgano de síntesis se inserta, por tanto, en el proceso dialéctico, no como un instrumento inerte que actúa por mera posición, sino como una fuerza cuya misión peculiar con respecto a las demás no excluye la actividad antinómica, y que, por el contrario, la exige, puesto que su trabajo depende de su voluntad de poderío. Dicho de otro modo, el egoísmo orgánico del Estado, lejos de contradecir su naturaleza funcional organísmica, resulta ser su condición. Por eso comprobamos que, en el curso de la historia, los Estados constituidos por derecho de conquista se *comunitarizan* por el solo hecho de su interés. Pero también comprobamos que los Estados electivos adquieren, por el solo desempeño de las funciones que les están confiadas, una autonomía que los diferencia de las fuerzas de que han nacido. Nada más normal que este doble fenómeno: para el Estado, conservar el poder es conservar su función; y desempeñar su función es afirmar su poderío. Un Estado que renuncia a imponerse se elimina por sí solo: bien se lo vio en Francia en 1789 y en Rusia en 1917. Luis XVI y Nicolás II eran soberanos que amaban a sus pueblos, y tan bien intencionados como era posible: les faltaba la voluntad de poderío; les faltaba el egoísmo de Estado. Esto no significa, por supuesto, que el egoísmo sea el único motor de la síntesis comunitaria, sino simplemente que el altruísmo no es eficaz en el estadista sino en la medida en que se confunde con la voluntad de mando, vale decir, de dominación. Pero entonces, ¿cómo es posible que, en ciertas circunstancias, el Estado se hipertrofie dentro de la Comunidad y absorba las fuerzas que tiene por misión superar, es decir, ante todo, respetar? Parece, en efecto, a primera vista, que semejante fenómeno es inconcebible,

puesto que el Estado nunca tiene interés en debilitar el organismo de que forma parte. Se produce, sin embargo, no por expansión de un Estado superpoderoso, como lo cree Jouvenel, sino como consecuencia de una anomalía dialéctica. Un Estado débil, y por tanto ilegítimo, un Estado que por naturaleza (como ocurre cuando una *ocupación*), por insuficiencia institucional o simplemente por incompetencia política se siente incapaz de dominar las fuerzas sociales, se esfuerza naturalmente, salvo que abdique, en destruirlas una después de otra. Un Estado fuerte que se encuentra en la imposibilidad de realizar una síntesis comunitaria que corresponda a su voluntad de poderío propio, porque las fuerzas sociales de que dispone son débiles con respecto a él, tiende a tomarlas en su mano para revigorizarlas. Aquí también el carácter positivo o negativo de un mismo hecho social no puede determinarse sino en función de la legitimidad del Estado. Se admitirá sin mayor dificultad que no hay nada de común entre la actividad del Estado liberal, *ocupado* por la burguesía, que suprime las corporaciones y se encarniza con la familia (especialmente con el régimen de sucesión), y el Estado fascista que reconstituye los gremios y se esfuerza en restablecer el orden familiar; entre el Estado tecno-burocrático que hace de los sindicatos meros instrumentos de coacción y el Estado justicialista que hace de la confederación obrera la fuerza más importante del país.

47. *Dirigismo y estatismo*

La tesis del Estado-Minotauro, del órgano que por el mismo efecto de su voluntad de poderío tendería ineludiblemente a absorber el organismo, proviene de una confusión, habitual en los liberales, entre concentración

y dirigismo por una parte, y centralización y estatismo por otra. Se trata sin embargo aquí de conceptos bien diferenciados. Para desempeñar su función comunitaria el Estado necesita la integridad del poder político. Si no la posee, tiende a adquirirla despojando de su autoridad abusiva a órganos de mando que no son sino supervivencias de Comunidades soberanas históricamente superadas, o también excrecencias sociales puramente parasitarias. Así los Estados dinásticos del antiguo régimen absorbieron poco a poco los poderes políticos feudales. Así los Estados confederales tienden, por su misma existencia, a convertirse en Estados federales, y los federales en unitarios. Así los Estados restablecidos en su independencia por una revolución eliminan los partidos de clase que detentaban una parte del poder. Dicho con otras palabras, el Estado concentra en sus manos toda la autoridad política, y es éste un proceso indispensable. Puesto que, por otra parte, el Estado debe, por función, dominar el conjunto de las fuerzas constitutivas de toda naturaleza y penetrarlo de intención comunitaria, su campo de acción político abarca todos los órdenes de la actividad social. El dirigismo, pues, no supone en absoluto una intrusión del Estado en la *vida privada* de los grupos y de las comunidades especializadas, sino el desempeño normal de sus funciones de mando y de síntesis. Al dirigir la economía, verbigracia —y es éste el punto crucial para los liberales— el Estado no sale de su papel político, puesto que las fuerzas económicas forman parte de la *polis*, vale decir, de la Comunidad, y deben concurrir como las demás a la imprescindible síntesis, lo que, por cierto, no harían por sí mismas. Muy distinto es el asunto cuando el poder central absorbe los poderes que corresponden por naturaleza a las fuer-

zas sociales, atribuyéndose de este modo funciones que son de éstas. Luis XIV aseguraba la federación, vale decir, la síntesis comunitaria, de las provincias francesas por intermedio de gobernadores e intendentes reales que él designaba, pero cada comunidad histórica conservaba su vida propia, su legislación particular y sus fueros: sólo se trataba, pues, de una concentración de poder político. Por el contrario, la llamada Revolución Francesa sustituye las provincias naturales por departamentos arbitrariamente trazados, meras entidades administrativas sin vida orgánica, y Napoleón, completando su obra, promulga un código civil único para el conjunto de la nación: ya se trata de una centralización abusiva. El Estado fascista constreñía a las distintas fuerzas económicas a colaborar con vistas al interés general y orientaba su actividad: dirigismo. El Estado soviético se convierte en jefe de empresa y comerciante: estatismo. Los dos procesos de concentración y de centralización podrán tener algunas apariencias comunes, pero no son por eso menos antinómicos. Pues la concentración del poder político permite a los grupos y comunidades internas llevar libremente su vida orgánica sin que surja por eso peligro alguno de disgregación para el todo de que forman parte, mientras que la centralización tiende a suprimir toda vida intermedia entre la del individuo y la del Estado. El dirigismo procede del mismo funcionamiento del organismo social. El estatismo es el producto de una macrocefalia patológica que perjudica la vitalidad de dicho organismo. Esto aclarado, precisemos que la salud y la enfermedad nunca son absolutos y que, por otra parte, el Estado constituye un grupo humano y por consiguiente sujeto a error. No está excluido, por tanto, que el estatismo se mezcle, por

crisis, al dirigismo, y ni siquiera que siempre esté un poco presente en el seno de la actividad legítima del Estado, del mismo modo que la tendencia a usurpar el poder político siempre está un poco presente en el seno de la actividad legítima de las grandes fuerzas sociales. Todo eso es muy normal.

V

SOBERANIA DEL ESTADO

48. *El Estado, soberano de facto*

De nuestro análisis anterior sobresale que el poder político que el Estado ejerce no abarca los poderes especializados cuyos titulares son naturalmente, en los distintos grados de la jerarquía social, las autoridades particulares de los grupos y federaciones. Pero no por eso constituye lisa y llanamente un poder más. Por una parte, en efecto, el Estado domina, merced al poder que le corresponde en exclusividad como grupo funcional y que procede, por tanto, de su poderío orgánico, a las fuerzas constitutivas cuya síntesis realiza. Impone sus decisiones a cada una de ellas, así como a su eventual coalición. Dicho con otras palabras, es soberano en el orden interno. Por otra parte, dispone del poderío que va creando por su acción dialéctica y que procede del organismo social entero. Ahora bien: disponer de un poderío es poseer *ipso facto* el poder correspondiente. Al Estado, en efecto, corresponde dirigir a la Comunidad en su confrontación con el medio que la rodea, vale decir, imponer su propia afirmación a las Comunidades riva-

les que ejercen sobre ella una presión constante, sin que, por falta del órgano indispensable, los antagonismos así suscitados se superen nunca. El Estado, por tanto, también es soberano en el orden externo. En ambos casos su poder sólo está limitado por el poderío de que dispone y por las exigencias de su función, que le impiden usar tal poderío (salvo, desde luego, por falta de visión política) en contra de los intereses de la Comunidad. Captamos aquí el error *panjurista* común de la mayor parte de los autores de tratados políticos. La soberanía no es, de ninguna manera, una atribución dada al órgano comunitario en nombre de un principio o, peor aún, de una teoría, sino, por el contrario, un atributo esencial del Estado. Es perfectamente legítimo, por cierto, estudiar su origen, pero no antes de haber comprobado su existencia y su naturaleza. Ahora bien: acabamos de ver que, en sus dos aspectos complementarios, la soberanía es inseparable de la función de síntesis que corresponde necesariamente al Estado. Este es, por tanto, soberano *de facto*, soberano por naturaleza, puesto que no puede perder su función sin desaparacer. ¿Se nos objetará que la soberanía está ligada al poderío, y no al poder, que sólo es su expresión, y que por consiguiente, si bien el Estado es en efecto soberano en sí en el orden interno, no lo es en el orden externo sino por delegación de la Comunidad? Sería olvidar dos cosas. En primer lugar, que el poderío comunitario no existe sino por el Estado. Sin éste sólo habría poderíos antagónicos que se anularían en el caos. En segundo lugar, que el Estado nunca es otra cosa que el delegado de la Comunidad, no dentro de algún proceso temporal que supondría una preexistencia separada del órgano y del organismo, sino en cuanto es el resultado de una especialización interna del conjunto unitario de que forma parte como instrumento de unificación y afir-

mación. El poderío organísmico de la Comunidad no es concebible sino en el Estado, que tiene por función crearlo y proyectarlo, pero el poderío orgánico del Estado sólo es concebible dentro de la Comunidad, puesto que es de naturaleza funcional. Si bien es legítimo, por tanto, distinguir, como lo hemos hecho, el poder que realiza la síntesis y el que emana de dicha síntesis, no es posible separar de ellos la soberanía, que en ambos casos es comunitaria y en ambos casos reside en el Estado.

49. *Soberanía y legitimidad*

Más seria parece, a primera vista, la objeción fundada en la legitimidad del Estado. Si, en efecto, como acabamos de demostrarlo, la soberanía es un hecho ligado al ser mismo del órgano de síntesis y sólo depende, por tanto, del poder, vale decir, en última instancia, de la fuerza, parece que es independiente de la intención histórica. Dicho de otro modo, un Estado ilegítimo según nuestra propia concepción del capítulo II, un Estado que, por una u otra razón, no asegurara de manera satisfactoria la afirmación presente y futura de la Comunidad, sería tan soberano como aquel que desempeña perfectamente sus funciones. Semejante razonamiento estriba en un malentendido. Es exacto que la legitimidad no constituye el criterio de la soberanía. Pero no por eso están separados ambos conceptos: es la soberanía la que constituye el criterio de la legitimidad. ¿Nos contradecimos? ¿Reducimos la legitimidad a una mera comprobación de poder después de haberla hecho dimanar de una eficacia intencional? No, en absoluto. Si bien, en efecto, la soberanía procede del poder, dicho poder nace de la síntesis comunitaria. Y cuando dicha síntesis se realiza, el grupo social que constituye su instrumento es

legítimo. O, de modo más preciso, pues una clasificación de las minorías dominantes en legítimas e ilegítimas siempre resulta un tanto simplista: el Estado es legítimo en la medida exacta en que realiza la síntesis comunitaria. No hay, por tanto, Estado ilegítimo, pues el grupo que asumiera sin cumplir con ellas las funciones de conciencia, de mando y de síntesis de la Comunidad no sería un Estado. Sólo por una abusiva simplificación de lenguaje hablamos de Estado usurpador: no hay sino Estado usurpado o, mejor dicho, Estado *ocupado.* Debajo de la *ocupación* oligárquica o tecno-burocrática, el Estado subsiste, legítimo en la medida en que asegura la permanencia de la Comunidad. Pero está avasallado por una minoría usurpadora que limita su soberanía subordinando a intereses particulares el poder que él conserva, y falseando así el proceso de síntesis, que sigue desarrollándose, aunque de modo insatisfactorio. En cuanto al Estado que, por debilidad, provoca una crisis revolucionaria, deviene ilegítimo en la medida en que pierde su poder, vale decir, su soberanía. Decimos adrede: *deviene* ilegítimo. Nunca lo es plenamente. Pues su ilegitimidad absoluta supondría una total incapacidad de síntesis, luego la desintegración de la Comunidad y su propia desaparición. Es ésta la razón por la cual la revolución nunca señala el reemplazo de un Estado por otro, sino la liberación o el refuerzo del Estado existente por parte de una minoría que poseía ya antes de actuar la conciencia de la intención comunitaria y un poderío propio, pero a la cual faltaba, para ser el Estado, la función, que seguía estando en manos del grupo usurpador o incapaz. Virtualmente legítima, la minoría revolucionaria no llega a serlo efectivamente sino por su incorporación al Estado preexistente, al que devuelve su plena soberanía. ¿Significa esto que el Estado sólo es, en sí, una forma vacía que viene a llenar sucesivamente minorías

más o menos legítimas? No, pues una forma vacía no puede ser soberana, y una minoría usurpadora haría entonces al Estado totalmente ilegítimo, lo que no es posible, como acabamos de verlo. El Estado es, en realidad, un complejo de funciones necesariamente encarnadas en un grupo social, que se identifica más o menos con ellas y es susceptible de modificaciones internas tanto como de reemplazo. La minoría dirigente, en consecuencia, sólo es el Estado en la medida en que cumple dichas funciones que, en sí y luego en lo absoluto, suponen la soberanía integral y, por eso mismo, la legitimidad sin reserva ni restricción.

50. *El marco histórico de la soberanía*

Pero no nos movemos aquí en el campo de la metafísica. Sin duda no está vedado, por peligroso que sea, hablar de soberanía, dando al término un valor ideal absoluto, como resultado de un proceso lógico de abstracción. Pero el concepto así elaborado en nuestra mente no es expresión de lo real, ni menos aún lo real en sí. No tenemos derecho a proyectarlo en la historia. La soberanía no tiene nada de una Idea platónica que informe al Estado. Tampoco la podemos considerar un valor en sí que constituya el criterio de nuestros juicios políticos. Ni siquiera tiene existencia propia. Sólo la captamos en cuanto atributo de un órgano social de eficacia relativa que evoluciona junto con el organismo cuya permanencia asegura, y que, por lo tanto, está sumergido por naturaleza en la duración histórica que crea. Vale decir que la soberanía encarnada, la soberanía real, está sometida a la autodeterminación comunitaria y al condicionamiento por el medio. Expresa un poderío dado en su confrontación con los obstáculos que se oponen a su expan-

sión. Y dicho poderío evidentemente no es nunca total ni absoluto puesto que corresponde a tal organismo social en tal momento de su evolución, a una Comunidad cuyo presente surge de un pasado que ya no corresponde al Estado modificar aunque puede, en la medida de su poderío, modificar su expresión actual. Dicho con otras palabras, el órgano soberano actúa sobre datos que representan la materia prima de su creación histórica y que lo comprometen por su sola existencia. El poder que nace de su poderío en cuanto grupo funcional sólo crea el poder que procede de la afirmación sintética del conjunto en un conflicto permanente con las supervivencias consuetudinarias y jurídicas que son inseparables del presente comunitario porque constituyen la memoria del organismo, una memoria que no está hecha solamente de ideas y hábitos individuales, sino también de relaciones sociales vivientes. En el orden interno la soberanía del Estado está limitada, pues, por el medio comunitario en cuyo seno se desempeña y fuera del cual no se la podría concebir, puesto que sólo tiene existencia con respecto a él. Ahora bien: dicho medio tiene una tradición política enraizada con la cual viene el Estado a tropezar cada vez que tiende, por una u otra razón, a innovar. Lejos de encontrar su fuente en el Derecho o la Costumbre, como a veces se sostiene, la soberanía se ve, por el contrario, atada por una concepción y un sentimiento del Estado que no responden necesariamente, en sus líneas generales, a las exigencias presentes de la situación (y nunca, por el mismo hecho de la evolución, responden de modo completo); concepción y sentimiento que no son sino la superestructura ideológica de un sistema institucional dotado de cierta fuerza de resistencia. En el orden exterior, la limitación resulta todavía más clara, aunque se la niega generalmente por orgullo comunitario o por hipocresía panjurista. Bien se podrá proclamar la so-

beranía absoluta, en las relaciones internacionales, de los Estados contemporáneos. De hecho, los mismos términos que acabamos de emplear son contradictorios, puesto que toda relación supone una relatividad de los poderes en presencia. Un Estado sólo tendría soberanía absoluta si no encontrara ningún otro poder que se opusiera a él. ¿Cómo no ver, además, que las relaciones entre Estados, incluso su expresión jurídica real, derivan de sus poderíos respectivos? Nada más natural, puesto que, por una parte, un poder que sólo encuentra resistencias mínimas tiende a afirmarse por expansión y, por otra, la presión de la Comunidad fuerte sobre la Comunidad débil constituye para esta última una condición de existencia a la que tiene que adaptarse. Cualquiera sea, pues, el aspecto en que se considere el problema, la soberanía procede de un poder, y el poder está en función del poderío que expresa en su relación con los poderíos que forman el marco histórico de su afirmación.

51. *El mito de la soberanía*

¿De dónde viene, en semejantes condiciones, que estadistas y técnicos sean, por lo general, reacios a admitir el hecho tal como se presenta y se amparen en el origen trascendente, real o supuesto, de la soberanía? Parece, a primera vista, que lo perderían todo si negaran al Estado que constituyen o preconizan un atributo que asegura su independencia, para reemplazarlo por una mera atribución siempre discutible. Pero ésta no es sino una ilusión racionalista. Si el conductor de la Comunidad insiste en declararse apoderado directo —y no por mediación del orden natural— de Dios o de los hombres, es porque así pone fuera de todo alcance un poder que en el plano político real siempre es susceptible de crí-

ticas más o menos fundadas. Órgano social humano, el Estado nunca desempeña sus funciones de un modo perfecto y su legitimidad, tal como la hemos definido en relación con la intención histórica comunitaria, siempre puede ser puesta en duda, de buena o mala fe, por tal o cual coalición de descontentos o de ambiciosos. La situación es distinta si se admite que el Estado recibe directamente su poder de una potencia soberana absoluta. Ya no necesita, entonces, justificar sus actos. Su legitimidad ya no depende sino de la autenticidad de una delegación cuyas normas de procedimiento fija el mismo beneficiario. De simple atributo funcional, la soberanía se convierte así en un mito, vale decir, en un complejo confuso y variable de imágenes abstractas y concretas que expresa, en una afirmación global, rebelde a todo análisis, un poderío y un derecho que se escapan, de aquí en adelante, del dominio de los hechos relativos para situarse en el campo de lo absoluto. De tal transposición el Estado saca una doble ventaja. En primer lugar elude cualquier reproche de incapacidad: los descontentos tendrán que dirigirse al todopoderoso Soberano, único responsable en última instancia. Pero, sobre todo, adquiere a los ojos de los miembros de la Comunidad un carácter sobrenatural, en el sentido etimológico de la palabra, que multiplica su poder. El mito siempre tiene más eficacia que el razonamiento cuando se trata de influir en el mayor número, muchedumbre, masa o pueblo. En primer lugar, porque se impone más fácilmente por el hecho mismo de que su aceptación no exige esfuerzo alguno; en segundo lugar, porque no le son oponibles ni las realidades inmediatas ni los argumentos. En el orden del pragmatismo puro —el del Estado— las teorías de la soberanía sólo tienen valor en la medida que logran convertirse en mitos, confundiéndose así con las creencias de la época, sea que las utilicen, sea que las susciten. Metafísicas por su naturaleza, son psicoló-

gicas por su razón de ser y su utilización. Pertenecen, por lo tanto, mucho más al dominio de la propaganda que al de la ciencia política. Por eso, no sólo el Estado recurre a ellas, dándoles, por supuesto, un sentido conservador, sino también las minorías subversivas o revolucionarias. Parece que un mito de la soberanía sólo puede ser destruido por un mito de la misma naturaleza, y que un Estado sólo puede ser *ocupado* o liberado cuando el mito que sostenía a la antigua minoría dirigente ha sido reemplazado por otro. No concluyamos, sin embargo, basándonos en este análisis, que toda teoría de la soberanía es científicamente falsa: tratamos aquí, por el contrario, de inducir la que corresponde a la realidad funcional del Estado, vale decir, la que precisamente escapa a toda proyección metafísica o psicológica. Notemos simplemente que la eficacia de una tesis no está en función de su exactitud sino de su poderío mítico de encarnación popular. La ciencia y el arte políticos no coinciden necesariamente.

52. *El "derecho divino"*

De todas las teorías de la soberanía, la más eficaz y la más fácil de transformar en mito es, sin duda alguna, por lo menos en las edades de fe, la del *derecho divino,* deformación abusiva de la doctrina católica acerca del origen del poder. La teoría incorpora, en efecto, la estructura política de la Comunidad en el orden providencial. El Estado, en este caso el monarca, se convierte en el representante directo de Dios en la tierra. Ha recibido de Él la soberanía, que desempeña en Su nombre en el orden temporal. No es responsable, por lo tanto, sino ante Él y el único recurso del pueblo contra la voluntad real es la plegaria. Cualquier negativa de obediencia toma el carácter de un pecado sancionable en el

más allá. El conjunto de las creencias religiosas viene a reforzar así el poder político. No es sorprendente, en semejantes condiciones, que la doctrina del derecho divino haya tentado, ya mucho antes de la era cristiana, a monarcas y teóricos. Más aún, es entre los pueblos paganos donde ha tomado su forma extrema: al emperador del Japón se lo considera un dios, y el caso no es, por cierto, único en la historia. En Roma misma se rendía culto al César. Ningún príncipe católico puede evidentemente ir tan lejos. Pero, en el siglo XVII, el monarca llega a considerarse un *pequeño dios*, según la expresión de Jacobo I, y Bossuet no vacila en calificarlo de *Cristo,* en el sentido etimológico de la palabra, por supuesto, pero no sin que la elección del vocablo deje de ser muy reveladora. Así llevada a sus últimas consecuencias, la tesis pierde algo de su poderío racional. Pues en vano buscaríamos un indicio de designación divina de tal o cual monarca o dinastía. La soberanía procede de Dios, pero su atribución no depende sino de una situación histórica. Dicho de otro modo, la voluntad divina se confunde con la evolución social. El Estado no tiene el poder porque Dios le delega la soberanía: es soberano en cuanto tiene el poder. Tanto valdría, en tales condiciones, hablar del derecho divino de una fuerza física. Pero el pueblo nunca ha captado nada de las sutilezas doctrinarias de teólogos y legistas. Sólo ha entendido una cosa: el monarca es el lugarteniente de Dios y manda en Su nombre. El mito subsiste, por lo tanto, en toda su integridad.

53. *La soberanía popular: el contrato político*

La falla racional de la tesis del derecho divino así comprendida proporciona a Suárez el medio necesario

para socavar los cimientos teóricos de la monarquía absoluta. Dios, único soberano, no designa de ninguna manera al titular del poder político. No creó al Estado, ni menos aún a tal Estado en particular. Se limitó a crear la sociedad al dar al hombre una naturaleza política. Es dicha sociedad, pues, vale decir, el pueblo, la que recibe delegación de la soberanía divina. Pero, puesto que ninguna Comunidad puede subsistir sin Estado, el pueblo transfiere provisionalmente el poder temporal al individuo o al grupo que le parece funcionalmente más apto para desempeñarlo. El Estado no es, por tanto, sino el mandatario del pueblo, que lo designa y siempre puede exonerarlo. Entre pueblo y Estado media un verdadero contrato político: los ciudadanos voluntariamente se subordinan a uno o varios jefes que designan, con el cargo para éstos de administrar la Comunidad. Si desempeñan mal su misión el pueblo los destituye y cambia los dirigentes, y hasta el régimen. Notamos aquí claramente a la vez la fuerza y la debilidad de la argumentación de Suárez. Su fuerza, porque se reconoce al Estado como una exigencia funcional del orden social natural. Su debilidad, porque la soberanía divina ya no subsiste sino de modo teórico. Podemos eliminarla sin modificar en nada la teoría del pacto político. Pero, entonces, el pueblo es plenamente soberano. La tentación de sustituir el derecho divino por el derecho popular es tanto más atrayente cuanto que vuelve a las tradiciones políticas de la República romana, nunca borradas del todo, ni en el curso de la Edad Media. Suárez desempeña así el papel de aprendiz de brujo: Locke y Rousseau serán sus herederos directos y legítimos. En vano Hobbes y Spinoza tratan de rehacer con la soberanía popular la operación que había tenido tan buen éxito con el derecho divino, utilizándola en provecho del orden establecido y hasta del absolutismo integral. Bien pueden demostrar que el

contrato político fue concluido, tácitamente, de una vez para todas, y que el pueblo, al transferir su soberanía, la perdió o, por lo menos, ya no la posee sino en la teoría. Aun pueden llegar a afirmar que le delegación del poder acarrea no sólo la obediencia sin reserva de los mandantes sino también la irresponsabilidad del mandatario. La astucia resulta demasiado manifiesta. El pueblo sustituye a Dios como principio de la soberanía, pero el soberano efectivo proclamado sigue siendo el Estado histórico. Ahora bien: el pueblo constituye una realidad humana, un conjunto concreto de individuos. ¿Cómo hacerle admitir por mucho tiempo, vale decir, cómo hacer admitir por mucho tiempo a la opinión pública que le está prohibido retomar el poder que ha delegado? ¿Cómo hacerle preferir la tesis de la enajenación definitiva de su soberanía a la infinitamente más lógica y satisfactoria en apariencia de una delegación revocable? El mito del derecho divino reforzaba una tendencia natural del pueblo a la obediencia. El mito del derecho popular no puede sino exacerbar su tendencia natural a la anarquía. Pronto hará del Estado el objetivo impotente de las distintas fuerzas sociales, encubriendo su *ocupación,* burguesa o proletaria, con un farisaico manto de Noé.

54. *La soberanía popular: la Voluntad General*

En la forma que le da Suárez, la teoría del pacto político encierra, sin duda alguna, una idea justa: la de la dependencia funcional del Estado. Pero esta misma idea está desvirtuada por una concepción equivocada del mando político y de su origen, y por una definición inaceptable de la Comunidad. Para los doctores jesuitas, en efecto, es el pueblo el que posee la soberanía y la delega, de un modo siempre provisional, en los gerentes

que designa. Ahora bien: el mando natural excluye toda subordinación del jefe a sus inferiores, y la designación de quien desempeña la autoridad sólo es concebible en cuanto constituye un mero reconocimiento de una superioridad preestablecida. Pero, además, el pueblo consiste, para Suárez, en la *multitud de los individuos y las familias*. Toda continuidad histórica se excluye, pues, de la relación de la Comunidad con el Estado. Es la multitud actual la que juzga constantemente sus exigencias políticas, pese a su incapacidad para captar los problemas en su complejidad y su duración. Dicho con otras palabras, el Estado se encuentra sometido, no al organismo de que forma parte, sino a la opinión incompetente y cambiante. Así presentada crudamente en sus consecuencias, la tesis de la soberanía popular es difícil de sostener. Y Rousseau por cierto que no la mejora cuando pone en manos de la mayoría numérica de los individuos el desempeño de una soberanía cuya delegación ya ni siquiera admite. No por eso deja de ser mucho más lógico en sus conclusiones que Hobbes y Spinoza. Por una parte, en efecto, el pacto político mal se concibe sin el contrato social, puesto que el mando está ligado naturalmente a la existencia misma de toda colectividad humana. Por otra parte, el pueblo no puede delegar su soberanía sin perderla por lo menos de hecho, aun cuando se reserve el derecho de invalidar en cualquier momento el mandato anteriormente otorgado. Por fin, no basta decir que la multitud decide: también hay que precisar cómo expresa sus decisiones. Rousseau resuelve teóricamente todos los problemas planteados por Suárez. No se le escapa, sin embargo, que las soluciones que trae son tan difíciles de justificar como de poner en práctica. Si todos los ciudadanos voluntarios son libres e iguales, ¿por qué la mitad más uno se otorga el derecho de imponer su conducta social a la mitad menos uno? La ley del número

destruye, sin reemplazarlo, el mito de la soberanía popular y, por poco viable que sea, el Estado que la mayoría establece restaura en su provecho la autonomía del poder político. Sea una minoría la que se imponga a la mayoría o la mayoría la que se imponga a la minoría, la coerción cambia de grado mas no de naturaleza. Por eso Rousseau reconoce la necesidad de dar a la soberanía popular una nueva expresión mítica: y lanza la teoría de la Voluntad General. El pueblo entero es soberano, pero manifiesta su voluntad por intermedio de su mayoría numérica. Al emitir su voto, el ciudadano no busca hacer predominar su punto de vista, sino expresar la voluntad del Pueblo, la voluntad del Todo en el cual se ha integrado libremente. La decisión mayoritaria, por tanto, lo satisface, coincida o no con su propia opinión primitiva, y él la acepta sin que sea preciso imponérsela. Si se negara a cumplirla, quebrantaría *ipso facto* el contrato social que lo une a sus conciudadanos, y sería entonces lícito echarlo fuera de la colectividad. La argumentación de Juan Jacobo es tan hábil como arbitraria. Pues, aun aceptando sus premisas individualistas, ¿por qué la Voluntad General debe encarnarse necesariamente en la mayoría y no, en tal o cual circunstancia, en una minoría consciente de las decisiones que tomaría el pueblo *si se diera cuenta exactamente de la situación?* Si el mito de la soberanía popular conduce lógicamente a la anarquía, el mito de la Voluntad General contiene en potencia la dictadura más arbitraria y absoluta, como bien se lo comprobó en Francia bajo los regímenes de terror implantados en 1793 por los jacobinos y en 1944 por los *resistentes*, o también en Bélgica, cuando los socialdemócratas derrocaron, por una acción callejera, al Rey Leopoldo III a quien un plebiscito acababa de confirmar en el trono. Así la democracia contemporánea va a oscilar sin tregua entre los dos mitos, vale decir, entre el sistema parlamentario y el despotismo de partido.

55. *La soberanía histórica*

A pesar de sus consecuencias contradictorias, las dos teorías de la soberanía popular poseen un carácter común. Una y otra hacen del Estado un mero instrumento de ejecución, un simple mandatario, periódica o constantemente sometido a las decisiones, siempre presentes, de una opinión pública definida y captada de modo más o menos arbitrario. El mito de la Voluntad General disfraza mal el hecho que subsiste: son individuos, considerados en su existencia momentánea, los que expresan la soberanía colectiva. El soberano, por tanto, no es el pueblo, sino una masa formada por Robinsones *libres e iguales,* artificialmente extraídos de toda estructura social y de toda continuidad histórica. En el papel, una suma de esquemas abstractos. En la realidad, un conglomerado de seres sin memoria ni capacidad de previsión. Sabemos que tales teorías no viables permitieron de hecho a la burguesía apoderarse del Estado comunitario e imponerle su propia intención directriz. El mito encubrió una dominación ilegítima, mientras que el sistema electoral individualista ponía la opinión a merced de una propaganda reservada a los dueños de los medios materiales de su difusión. Sin embargo, el divorcio de la teoría y de la realidad podía, a la larga, tornarse peligroso. Por eso, la clase dirigente del siglo pasado acogió con beneplácito la tesis hegeliana del Estado, que sin duda contradecía los fundamentos *metafísicos* de la doctrina enciclopedista pero la reforzaba de hecho al dar a la Voluntad General la continuidad que le hacía falta. De aquí en adelante, el voto mayoritario no expresará más una decisión actual de cierto número de individuos, sino la Historia hipostasiada que impone su intención a la masa. La evolución social se hace así ineludible en sus formas suce-

sivas, y el Estado se convierte en su instrumento necesario. Pero ¿por qué, en semejantes condiciones, seguir hablando de soberanía popular? El soberano ya no es el pueblo sino la Historia, directamente encarnada en el Estado —es ésta la tesis de los hegelianos *de derecha*— o difusa en la sociedad toda, en cuyo seno procede según su naturaleza dialéctica —es ésta la tesis de los marxistas—. En el primer caso la voluntad histórica se impone al pueblo por intermedio del Estado inspirado. En el segundo, suscita al Estado como expresión provisional del conflicto de las clases en determinado lapso. El mito de la soberanía histórica toma así la forma de un nuevo derecho divino, trascendente o inmanente. Apenas se necesita poner en relieve su poderío sobre las mentes. Este procede en gran parte del fondo de verdad que la teoría posee. Si bien la historia no es hipóstasis, no deja por eso de existir, en efecto, en una continuidad real que se afirma mediante una presión eficaz sobre el presente comunitario y, por consiguiente, sobre cada individuo. De ella procede el conjunto de los datos de todo problema social por resolver. De ella han nacido las estructuras tanto como las ideologías. De ella surgen las fuerzas que se enfrentan en un antagonismo dialéctico de cada instante. De ella, por fin, se proyecta la intención comunitaria en perpetua realización. El mito de la soberanía de la Historia no es, por tanto, sino la idealización, en el sentido platónico de la palabra, del hecho de la soberanía histórica del Estado, o, si se prefiere, de la soberanía del Estado histórico, del Estado producto y creador de la historia. El que una u otra clase usurpadora o conquistadora haya podido utilizarlo en provecho propio, atribuyendo así a su posición o su acción un sentido fatal, no quita nada a la exactitud de su fundamento. Pero tal exactitud no autoriza, sin embargo, a tomar el mito por la realidad. No es la Historia la que posee la soberanía,

sino el Estado en la medida en que cumple con su función histórica, en la medida en que encarna y afirma la intención comunitaria tal como se desprende de una historia que no es una inteligencia separada, sino sencillamente el pasado del organismo social. Sin que neguemos por eso la importancia ni la eficacia del mito, es evidentemente la realidad objetiva la que nos importa analizar aquí.

56. *Derecho histórico y derecho natural*

El primer punto que debemos notar, como corolario de nuestras conclusiones del párrafo anterior, es que las teorías idealistas, que atribuyen a la Historia (o a la Conciencia Social que en un Durkheim, por ejemplo, la sustituye) una existencia o por lo menos un ser en sí, divinizan el mito y otorgan así a un complejo de imágenes, cuyo valor es puramente psicopragmático, un poder sobrenatural de determinación que no posee. La Historia es siempre historia de una Comunidad o conjunto de Comunidades. Se reduce al flujo causal de las fuerzas, y de las necesidades que de ellas resultan; o también a la vida del organismo social, tanto en sus constantes como en sus modalidades cambiantes. En un momento dado de su evolución expresa exigencias; no impone soluciones. Y las exigencias que expresa se reducen a la aplicación en tales o cuales circunstancias particulares de las leyes generales que rigen la sociedad. Ahora bien: el Estado es una constante de la vida comunitaria. En su ser es por tanto de derecho natural. En sus modalidades, en sus variaciones y en sus actos es de derecho histórico. ¿Esto significa que opongamos aquí naturaleza e historia? De ninguna manera. Consideramos, por el contrario, el derecho histórico duración real del derecho natural esquemático, que no es nunca sino una abstracción. Cuando defi-

nimos el Estado como el órgano de conciencia, de mando y de síntesis de la Comunidad enunciamos la conclusión general de un proceso inductivo fundado en la observación inmediata y en el conocimiento científico de Estados diversos pertenecientes a múltiples Comunidades presentes y desaparecidas. Dichos Estados diversos ya los hemos captado y estudiado en el flujo de su duración efectiva, vale decir, en formas móviles nacidas de su evolución histórica. Y hemos debido prescindir de sus distintos regímenes, de sus instituciones variables, de su legislación cambiante, como también de su coeficiente de legitimidad. Procedimiento valedero de la ciencia política, éste, pero que no nos autoriza, sin embargo, a reducir al esquema así formado en nuestra mente la realidad compleja que se ofrece a nosotros, la realidad fluente fuera de la cual toda acción resulta imposible. Si la Historia siempre es historia de una Comunidad, como ya lo hemos dicho más arriba, el Estado siempre es Estado de un organismo social en un momento dado de su trayectoria histórica. No basta, pues, considerarlo a la luz del derecho natural, que sólo nos permite afirmar su legitimidad teórica, vale decir, simplemente rechazar en el dominio de las utopías toda tesis anarquista. También tenemos que confrontarlo con el derecho histórico, o sea, determinar si, en sus modalidades presentes, responde a las exigencias que la duración comunitaria ha suscitado, si surge o no espontáneamente —lo que no quiere decir sin esfuerzo ni lucha— del pasado inmediatamente anterior. Un ejemplo precisará nuestro pensamiento. Un Estado monárquico es, en derecho natural, siempre perfectamente legítimo: estamos en lo abstracto. En derecho histórico, no es indiferente que el soberano que lo encarna en un momento dado salga de una dinastía dedicada desde siglos a su función o, por el contrario, se haya adueñado del poder. En el primer caso continúa un linaje que ha

dado pruebas de legitimidad. En el segundo, instaura un nuevo orden. Pero el monarca históricamente legítimo con respecto al pasado no lo es necesariamente en su actividad presente: puede ser incapaz de cumplir su tarea y abrir así una crisis revolucionaria. A la inversa, el soberano improvisado puede muy bien responder a las necesidades presentes y, verbigracia, resolver la crisis al precio de una alteración de la continuidad dinástica o institucional. Dicho con otras palabras, son las exigencias hstóricas las que determinan la legitimidad, no del Estado en sí, siempre legítimo, sino de sus modalidades del momento.

57. *Derecho histórico y derecho legislativo*

Todo eso no hace sino confirmar lo que escribíamos al comienzo del presente capítulo: la soberanía no procede de un principio ni de una teoría. Tampoco se funda en el derecho constitucional escrito. Este último, como muy bien lo ha notado Ernesto Palacio, sólo constituye un epifenómeno político. No hace sino expresar en fórmulas codificadas las instituciones de una época. No de la época presente, por lo demás, sino de un pasado más o menos puesto al día. Sólo se trata, pues, de la supervivencia jurídica de una situación de hecho en vías de constante superación, pero que no por eso deja de formar el sustrato histórico de la evolución social presente. Este simple análisis nos muestra a las claras cuán equivocado es oponer, como habitualmente se lo hace, Estado *de facto* a Estado *de jure*. Ambos pueden ser de derecho histórico si responden a las condiciones planteadas en el presente por la duración comunitaria. Ambos pueden no satisfacer en nada las exigencias del momento. El Estado *de facto* quebranta, sin duda

alguna, la continuidad jurídica: no por eso deja de ser de derecho histórico en el caso en que un Estado *de jure* fuere impotente para cumplir sus funciones. Hasta podemos decir que el Estado *de jure,* aun fuera de toda crisis, no se adapta, por su condición legislativa, a sus tareas necesarias y tiene constantemente, aunque en una medida variable, que modificar su propio estatuto legal, transformándose así parcialmente en Estado *de facto,* cualesquiera sean las apariencias. En realidad, nuestra terminología resulta inadecuada en cuanto subentiende una teoría panjurista del orden político. Para ser exactos tendríamos que hablar no de Estado *de jure* ni de Estado *de facto* sino de Estado *de jure pasivo,* cuando se trata de la simple proyección presente de un sistema institucional pasado, y de Estado *de jure activo,* cuando hay creación de una superestructura legislativa. Tal distinción, sin embargo, sólo es valedera con respecto al derecho constitucional escrito. En lo que concierne al derecho histórico, cualquier Estado es a la vez *de jure pasivo,* en cuanto se encuentra frente a datos que no le es posible modificar porque son el producto del pasado, y *de jure activo,* en cuanto tiene que resolver los problemas presentes sucesivos. Es a la vez heredero y legislador: heredero de un orden social, en continua evolución, tal como surge de la duración comunitaria, y legislador de sus modificaciones presentes necesarias. La ley escrita ya no es aquí la mera fijación de normas existentes: se convierte en instrumento político de intervención en las relaciones sociales. Responde, pues, al papel soberano del Estado, intérprete y creador de la historia. Pero no por eso deja de ser peligrosa, aun cuando es legítima por expresar valederamente, en un momento dado, una norma de derecho natural. Por su sola redacción inmoviliza, en efecto, el flujo de la evolución en la cual pretende insertarse. Adaptada al presente, ya es pasada cuando el

Estado la promulga, y se tornará cada vez más inactual a medida que corra el tiempo. Prevista para el futuro, desempeñará, sin duda su papel en la historia por venir, pero ésta será sin embargo en alguna medida distinta de lo que esperaba, o hasta preveía, el legislador; de ahí la inadecuación del texto a una situación que, sin embargo, habrá contribuido a hacer surgir. Mal necesario de las Comunidades demasiado grandes para que el derecho consuetudinario baste para regirlas, la legislación escrita en vano se esfuerza en expresar o preceder la evolución social. El Estado debe constantemente, pues, no sólo rehacerla, sino también interpretarla. Es indispensable, por eso mismo, que, lejos de estarle sometido, por el contrario esté colocado por encima de ella. Veremos en el capítulo siguiente las consecuencias institucionales de semejante necesidad.

58. *Autoridad y libertades*

Desde ahora, podemos relegar la Ley, esta abstracción ambigua a la cual los liberales a menudo han tratado de subordinar el Estado, en el museo de los mitos sin sustrato real. Sin duda existen leyes sociales naturales de que procede el órgano comunitario y que él tiene que hacer respetar siempre que quiera hacer una política valedera: no se trata equí de ellas, sino de un absoluto jurídico cuya manifestación serían las leyes escritas. Ahora bien: éstas, lejos de ser la causa, ni menos aún la fuente de la autoridad, por el contrario son su obra pasada o presente, luego su consecuencia. Es, por tanto, una ilusión extraña la de ver en ellas la garantía de las libertades particulares en contra de la autoridad del Estado cuando este último las usa, en toda la medida en que su marco histórico se lo permite, como instrumentos eficaces

de una eventual centralización. En realidad, las libertades particulares sólo existen en cuanto expresan los poderes particulares que poseen, por naturaleza propia, los grupos y los individuos. El que dichos poderes estén reconocidos y respetados por el Estado *de jure* o el *de facto* no tiene mayor importancia. Lo esencial es que estén reconocidos y respetados. Y tal reconocimiento y respeto no suponen de ningún modo una restricción de la autoridad comunitaria, por la sencilla razón de que dicha autoridad desaparecería o se debilitaría si los elementos constitutivos, celulares y orgánicos, del cuerpo social vinieran a descomponerse, y tiene por tanto interés en protegerlos. Recíprocamente, las libertades particulares desaparecerían o se debilitarían si la autoridad del Estado viniera a faltar, puesto que el poderío de los grupos e individuos es función no sólo de su vitalidad propia sino también de la armonía organísmica. La anarquía, apenas resulta necesario subrayarlo, no constituye la condición óptima de la afirmación de la familia ni de la empresa, verbigracia. Sin duda puede suceder, ya lo hemos visto, que el Estado tenga tendencia a restringir las libertades particulares, como también que los grupos tengan tendencia a restringir la autoridad central. Ambas actitudes son de naturaleza patológica. Es el Estado débil, impotente para hacer la síntesis de grupos fuertes, el que tiende a *atomizar* la Comunidad. Son los grupos débiles, temerosos frente al Estado por incapaces de resistir su indebida intervención, los que tienden a trabar su acción. Volvemos, pues, a los dos poderes que ejerce el órgano comunitario y de los cuales procede su autoridad: el que le pertenece en propiedad y se encuentra, en cierta medida en conflicto dialéctico con los poderes particulares de que proceden las libertades en cuestión, y el que nace de la síntesis de las fuerzas superadas, de cuyo poderío depende. Los poderes subordinados son temibles para un Es-

tado débil en sí porque se oponen eficazmente, por su sola vitalidad, al desempeño de las funciones de síntesis, mientras que un Estado fuerte sacará de ellos un acrecentamiento del poderío, que le conviene adquirir. Lejos de que haya antinomia entre autoridad y libertades, vemos, por el contrario, que la autoridad constituye la condición indispensable del libre desarrollo de los grupos e individuos. Va de por sí que por libre desarrollo no entendemos una afirmación ni menos todavía una expansión anárquicas, vale decir, independientes de la intención unitaria del organismo. Pero la libertad nunca es independiente de las condiciones históricas, y resulta vano, verbigracia, de parte de una familia integrada en una Comunidad de hoy, aspirar a una eventual libertad mayor que tendría si le fuera posible vivir en estado patriarcal. ¿Es concebible, por lo demás, que la libertad de un grupo social cualquiera, independizado del conjunto histórica de que forma parte, pueda ser mayor que la que goza dentro del organismo unitario? Para creerlo, habría que olvidar que la libertad no es sino la expresión del poder, y que el poder del grupo, aunque ordenado a un fin superior al suyo propio, es ampliado por la asociación y, con mayor razón, por la socialización, en el sentido general de la palabra. En cuanto a los individuos, como veremos más adelante, dependen en su mismo ser de la vida en sociedad.

59. *Interés general e intereses particulares*

El hecho de que tanto el grupo como el individuo encuentren sus condiciones más favorables de desarrollo dentro de la Comunidad no implica que sus intereses particulares coincidan siempre de modo necesario, ni siquiera principalmente, con el interés general, sino sim-

plemente que su actividad autónoma supone la existencia —y no el respeto— del organismo colectivo. Cada uno puede, en efecto, en una medida variable, aprovechar las ventajas de la vida organizada sin por eso aceptar cumplir los deberes más elementales de solidaridad, y hasta violando las normas naturales, escritas o no, del orden social. Notemos que, al hacerlo, el parásito —o el pirata— no niega de ninguna manera la Comunidad, aunque la perjudica. No se independiza del conjunto al cual pertenece por posición histórica. Simplemente hace privar su interés particular, no sólo sobre los demás intereses particulares, o sobre tales o cuales de ellos, lo que resulta del mero derecho natural, sino sobre el interés general. Sin duda se trata aquí de un caso extremo. pero, de hecho, cualquier elemento constitutivo del cuerpo social actúa a veces como parásito o pirata, aun cuando esté dispuesto por otra parte a sacrificarse por la colectividad en tales o cuales circunstancias. Nada hay de extraño en eso. Pero de la normalidad del fenómeno tenemos que sacar las consecuencias: la famosa fórmula *el interés general es la suma de los intereses particulares* es un disparate. La suma de los intereses particulares es un cangrejal, con la anarquía como resultante. ¿Se nos opondrá que precisamente tal anarquía es contraria a los intereses particulares y que por lo tanto éstos tienden por sí mismos hacia el orden? Es indiscutible, y ya lo hemos notado, que la vida de sociedad supone una constante victoria de hecho de la solidaridad sobre la lucha. Pero dicha solidaridad se impone merced a la organización comunitaria y por acción del Estado. No es espontánea en cada grupo ni en cada individuo en cada instante de la vida social. Sobre todo, no es voluntaria, aunque la voluntad puede confirmarla *a posteriori*

(y por lo general lo hace), sino histórica. Resulta de un encadenamiento complejo de datos, en el pleno sentido de la palabra, cuyo rechazo exigiría un esfuerzo mayor que la aceptación. Una buena fe generalizada y una clarividencia casi divina de parte de todos los miembros de la Comunidad tal vez permitan explicar, en la teoría, su subordinación al Todo social comprendido como la condición suprema de las existencias particulares: pero nunca pueden justificar el sacrificio de esas mismas existencias. El soldado en el campo de batalla concibe muy bien que la disciplina y la ayuda mutua constituyen las razones de su fuerza, luego de su supervivencia. Sería un tanto difícil, sin embargo, hacerle admitir que su egoísmo lo obliga a morir en provecho de la colectividad. Las tesis individualistas acaban en un absurdo liso y llano. En realidad el interés general es superación de los intereses particulares en un proceso dialéctico que incluye una jerarquía de valores. Una síntesis estrictamente racionalista, de corte hegeliano, supone, en efecto, la realización automática, en una forma nueva, de todas las fuerzas superadas. Comprobamos aquí, por el contrario, que la afirmación del Todo exige a veces la negación íntegra —la destrucción— de tal o cual de sus elementos constitutivos. Si es legítimo, tal fenómeno nos veda considerar el cuerpo social como una simple resultante. Tenemos que reconocerle una supremacía cualitativa sobre los grupos y los individuos que lo componen, y admitir que el Todo, superior a sus partes, puede exigir su sacrificio. Abordamos aquí el problema crucial de la relación del individuo con la Comunidad, y con el Estado que encarna su intención histórica. Problema crucial, pues de su solución dependen no sólo el sentido de la acción política, sino también el de la misma sociedad.

60. *El individuo, producto social*

Los argumentos de orden pragmático y lógico que habitualmente se usan en favor de la supremacía social incluyen, en realidad, una petición de principio. Decir que el sacrificio del individuo condiciona, en algunos casos, la existencia misma de la Comunidad y que debe desaparecer toda discusión ante la ley de la necesidad, o que el Todo es, por definición, más importante que sus partes, es siempre suponer la preeminencia de lo social, y precisamente dicha preeminencia es la que está sobre el tapete. Los liberales fácilmente redarguyen que toda Comunidad no es más que un conglomerado de individuos asociados por libre contrato —tesis de los enciclopedistas— o por exigencia de su naturaleza —tesis de los demócratas-cristianos— con vistas a sus fines personales. Podrán admitir cierta limitación, consentida por adelantado, de los derechos de cada uno: jamás aceptarán la idea de que la coerción social pueda perjudicar la existencia ni lo que considera los derechos fundamentales de algún socio. Pero el punto de partida de su razonamiento es falso. El individuo no nace libre de vivir o no en sociedad: nace niño, sometido al medio en que surge sin que se le haya pedido su acuerdo. Si bien es cierto que la sociedad procede de la naturaleza humana, vale decir, del instinto social que cada uno lleva en sí, no es menos exacto que dicho instinto, que supone, por lo demás, en su fundamento, la incompletud natural del individuo y, en sus modalidades, un prodigioso enriquecimiento histórico[1], no crea el marco social de su poseedor, sino que simplemente incorpora este úl-

[1] Cf. nuestra obra *La naturaleza del hombre,* cap. VI, "El hombre social", Buenos Aires, Ed. Arayú, 1955.

timo en un marco preconstituido. Comprobamos aquí un estado de hecho que marca una dependencia indiscutible. ¿Trátase de una situación injusta, admitiendo que tal término pueda aplicarse válidamente a un fenómeno natural, de una situación que el legislador deba dedicarse a corregir? Tal vez se podría contestar afirmativamente si el nacimiento social del niño, con las consecuencias que acarrea, constituyera un mero accidente. Pero el hombre no es un puro *individuo en sí* al cual fuerzas externas imponen un medio esencialmente inadecuado. Es el producto biológico de un grupo social más o menos estable, pero siempre sólidamente constituido en el momento de la procreación, la pareja, elemento básico de la familia que el niño viene a completar. Depende, pues, en su ser mismo, de la sociedad. Más todavía (y aquí nos basta seguir los análisis de Maurras), sólo sobrevive y se desarrolla merced a los cuidados que recibe de la familia o, en defecto de ella, de algún organismo, no menos social, que la reemplaza. La Comunidad le da después la educación que lo hace beneficiario del capital de civilización creado por siglos o milenios de historia. Así, cualquiera sea el punto de vista desde el cual consideremos el asunto, el hombre no es nada sino en cuanto heredero. Por cierto, la sociedad no le da la vida y la cultura, vale decir, la personalidad, para quitárselas después. Pero es natural que lo haga cuando su existencia o su poderío lo exija, así como resulta natural, de modo general, que el individuo le esté sometido. Por supuesto, la sociedad de que hablamos aquí no es una entidad abstracta, sino el organismo histórico que constituye el marco de tal individuo determinado, y sabemos que el Estado es su órgano rector indispensable. El hombre, pues, está sometido por naturaleza no sólo al principio de la sociedad, sino también, a través de la jerarquía de los grupos y federaciones, a la Comunidad

particular a que pertenece, y por consiguiente a su Estado, por lo menos en la medida en que éste desempeña sus funciones como corresponde.

61. *La razón de Estado*

El análisis que antecede pone de relieve, al contrario de lo que a primera vista se podría pensar, el carácter artificial de un problema que envenena desde hace tiempo las mentes mal informadas: el de las relaciones entre la ética y la política, vale decir, entre la ciencia y arte de la conducción personal y la ciencia y arte de la conducción comunitaria. Ambas disciplinas se sitúan, sin duda alguna, en planos distintos. La primera determina e impone las normas de la acción voluntaria; la segunda determina e impone las leyes de una acción necesaria que pertenece, como lo hemos visto en el curso del presente capítulo, al orden de la naturaleza y no al de la conciencia. Se nos objetará fácilmente que si bien es exacto que la soberanía política no procede de voluntades individuales sumadas no por eso deja de ser cierto que la acción política depende indudablemente de la voluntad de quien la decide y de quien la ejecuta. O también que, siendo exacto que la evolución social obedece a leyes naturales, no por eso dejan de ser hombres los que toman la responsabilidad de su aplicación. Dicho con otras palabras, la política es independiente de la ética, pero la acción política del individuo, ciudadano raso o gobernante, le queda sometida. Lo admitiremos con mucho gusto. ¿Significa esto que puede haber conflicto entre dos exigencias contradictorias? Es aquí donde los datos del problema son falseadas sistemáticamente por los individualistas de toda índole. Éstos consideran, en efecto, al hombre moral un dios autosuficiente que actúa

sobre o en un medio social que le estaría subordinado. El acto político dependería así de conveniencias personales. Nada más equivocado. El individuo que toma una decisión en conciencia no puede moralmente prescindir de su naturaleza social ni de su posición dentro de los grupos y de la Comunidad de que forma parte. La obediencia a las órdenes del Estado legítimo es, para el ciudadano, un deber moral, cualquiera sea el juicio que pueda formular al respecto en lo íntimo de su mente. En cuanto al gobernante, está comprometido por un deber de estado que es, para él, un deber de Estado. La ética más elemental lo obliga a desempeñar en primer lugar las funciones que le son propias, vale decir, a plegar su acción a las necesidades de la vida comunitaria. La política no puede, por tanto, exigir ningún acto inmoral, por la sencilla razón de que todo acto se torna moral por el solo hecho de que la política lo exige. Sólo es inmoral cuando se lo efectúa en provecho propio, luego desvirtuándolo. De ahí que las condenas pronunciadas en nombre de una moral individualista en contra de la razón de Estado sean indefendibles. Se fundan, no en el derecho natural del ser humano autónomo a su propia realización —derecho subordinado, ya lo hemos visto, al derecho no menos natural de la Comunidad a la afirmación— sino en la idea de una Justicia absoluta de la que participaran igualmente todos los individuos y ante la cual debiera inclinarse el Estado. Tal vez sea injusto que tal soldado muera en la guerra mientras otros sobreviven, o que un inocente sea sacrificado en defensa del orden social. Pero el órgano soberano de la Comunidad no puede ni debe entrar en semejantes consideraciones. Encarna una finalidad humana superior a la del inviduo y extraña a toda abstracción. Posee,

por eso mismo, una razón de actuar que le es propia y no puede someterse a ningún principio que no sea el inmanente de la legitimidad.

VI

INSTITUCIONES DEL ESTADO

62. *Importancia de las instituciones*

El ejercicio de la soberanía exige de parte del Estado una organización interna cuyas constantes estructurales hemos estudiado en el capítulo III. Sabemos que el órgano rector de la Comunidad, por lo menos tan pronto como ésta sobrepasa el nivel político elemental de la tribu, siempre comporta un gobierno y una administración. Pero también tenemos que comprobar que estos rodajes necesarios pueden adoptar formas institucionales diversas, por lo demás debidamente clasificadas por los teóricos. A menudo se ha querido ver en los distintos regímenes meras variaciones accidentales de un tema único, todas igualmente valederas aunque más o menos adaptadas a los pueblos y a las circunstancias, haciendo de la moralidad de los hombres (Platón, Aristóteles), o del carácter representativo de la capa dirigente (Palacio), el único criterio del orden social. Quienes opinan de este modo se olvidan de la naturaleza funcional del Estado, que sólo existe para desempeñar una misión claramente definida. No basta, pues, que

los individuos que lo encarnan en un momento de la historia sean honestos ni "característicos" de una situación social dada: deben, sobre todo, ser políticamente capaces, estar obligados por posición a usar su capacidad según el interés comunitario y poseer los medios técnicos que les son imprescindibles. Ahora bien: si la existencia misma del Estado depende de una estructura fundamental invariable, de sus instituciones cambiantes dependen la elección de los hombres, su orientación general y los instrumentos políticos de que disponen para llevar a cabo su tarea. Por cierto, cualquiera sea el régimen, siempre hay un Estado, una capa dirigente y el pueblo de los gobernados. Pero semejante comprobación es *anatómicamente* exacta: no lo es *biológicamente*. El Estado no tiene la misma eficacia cuando sus atribuciones están limitadas por una constitución que cuando su jefe es rey o dictador. La capa dirigente no le suministra un personal de idéntica eficacia si su criterio de selección es la riqueza o si es el valor funcional. El pueblo no obedece tan bien si el régimen le atribuye la soberanía como si lo mantiene en su lugar de subordinado. Eso no significa que tal sistema constituya una panacea política, ni que tal otro dé para todos los pueblos y en todas las épocas resultados igualmente deplorables. Las mejores instituciones teóricas serán impotentes para devolver a una raza degenerada las cualidades biopsíquicas que le faltan, mientras que una Comunidad en plena expansión podrá acomodarse mejor que otra de un régimen inferior. Ciertas condiciones étnicas, geopolíticas o históricas pueden imponer la unidad a un pueblo que su sistema de gobierno tiende a descomponer, o a la inversa. Pero no por eso deja de ser verdad que el fin buscado por cualquier Estado exige, teniendo en cuenta la naturaleza del hombre y la de la Comunidad, un conjunto de instituciones que bien podrán variar en sus matices y

sus relaciones, pero que siempre se imponen ineludiblemente so pena de fracaso. Por supuesto, sólo hablamos aquí de las instituciones reales y no de aquellas que proclama, en forma de leyes escritas, una constitución eventual. Esta última, sin duda alguna, tiene importancia: ejerce una presión sobre el Estado real, que se ve constreñido, si la falta la fuerza o el propósito de abrogarla, a respetar su letra. Su espíritu resulta más maleable. Bástenos notar, después de muchos, que los Estados Unidos liberales y las colonias camufladas de la América central poseen constituciones idénticas desde el punto de vista institucional, como también Bolivia, que pudo hacer su revolución nacional sin modificar su sistema teórico de gobierno. Ningún observador, sin embargo, se atrevería a identificar las instituciones políticas reales de Bolivia con las de los Estados Unidos.

63. *Instituciones e ideologías*

Las instituciones no constituyen, por lo demás, sino el aspecto técnico de un régimen. Sólo son instrumentos más o menos adecuados a los fines buscados, herramientas que se pueden crear en función de dichos fines, pero que también se pueden heredar e interpretar de nueva manera. Su estructura, pues, es importante, ya lo hemos visto, pero lo es menos que el espíritu que las penetra y que determina su uso. Dicho espíritu procede de lo que nuestro lenguaje contemporáneo llama, no sin modificar un tanto el significado tradicional del término, una ideología, lo que en otros tiempos se designaba, con un sentido más estrictamente racionalista, con el nombre de doctrina. No nos equivoquemos por las palabras: la ideología del Estado no consiste de ningún modo, a pesar de lo que han podido sostener a menudo

seudo maquiavelistas, en una inversión de los términos del problema, que haga depender la estructura y el dinamismo de la Comunidad de alguna teoría, preconcebida y arbitraria, de naturaleza intelectual o ética. Sin duda, puede introducirse en ella, como en toda construcción mental humana, cierta dosis de error o utopía. No por eso es menos una toma de conciencia más o menos clara por la capa dirigente de su posición y de su papel en la Comunidad y con respecto a la Comunidad. El hecho de que el Estado tenga una ideología, y no puede dejar de tener una, no significa, pues, en absoluto, que deduzca sus instituciones de algún cuerpo de principios abstractos —semejante idealismo lo conduciría derecho al fracaso—, sino, antes al contrario, que actúa según un sistema doctrinal, a veces más pragmático que científico, que expresa la finalidad que lo inspira. De ahí la división de las ideologías de Estado en dos categorías: las que responden a una intención comunitaria y las que encubren un interés de capa social. El fascismo pertenece a la primera: por eso, las instituciones liberales que ha heredado funcionan, aun cuando están lejos de ser satisfactorias desde el punto de vista estructural, en el sentido de la afirmación nacional. El liberalismo, por el contrario, forma parte de la segunda: las instituciones comunitarias que ha debido conservar son desvirtuadas por la clase burguesa que *ocupa* el Estado. Vemos, por tanto, hasta qué punto la ideología priva sobre las instituciones meramente formales. Pero su eficacia no se limita al terreno estrictamente gubernamental. Se manifiesta en toda la organización social, que reacciona a su vez sobre el orden político. En una sociedad donde exista una tendencia a la disociación de la familia, no resulta indiferente que el Estado la apoye o la combata, especialmente autorizando o prohibiendo el divorcio. En una Comunidad donde impere la lucha de clases, no re-

sulta indiferente que el Estado ponga su autoridad y su fuerza al servicio de los explotadores o al de los explotados. Pero la actitud del órgano director del cuerpo social en pro o en contra de la indisolubilidad del matrimonio, y en pro o en contra del acaparamiento de la plusvalía por los dueños de los medios de producción, no es consecuencia de su sola ideología. El Estado comunitario, el Estado liberal y el Estado comunista no resolverán del mismo modo los problemas de estructura orgánica y serán más o menos sensibles a las necesidades vitales del orden natural. Los mismos individuos exteriorizan, en su actitud social, la influencia de una doctrina oficial a la que no escapan. El Estado difunde, por todos los medios de que dispone, y especialmente por la escuela, ideas, valores y mitos que crean, en el seno de la población, corrientes de fuerza y un grado de tensión que contribuyen poderosamente a orientar la evolución social en una u otra dirección; en la dirección que la capa dirigente considera más satisfactoria en función de su finalidad, confúndase ésta o no con la de la Comunidad.

64. *La democracia teórica*

Hemos dicho más arriba que la ideología de Estado reviste a veces un carácter más pragmático que científico. Podemos ahora precisar mejor nuestro pensamiento: siempre es pragmática, exprese o no las exigencias del orden social natural. Siempre constituye un simple medio que emplea la capa dirigente para imponer su dominación. Pero, para lograrlo, la capa dirigente legítima necesita, en razón misma de su finalidad, un cuerpo de doctrina científicamente valedero, mientras que a una capa dirigente usurpadora le hace falta, por el

contrario, una construcción teórica que facilite y parezca justificar una posición y una acción antifísica, y que, por tanto, sólo puede fundarse en pricipios falsos. La historia contemporánea nos ofrece un ejemplo perfecto de mistificación ideológica. Para adueñarse del poder y utilizarlo en su provecho, la burguesía conquistadora evidentemente no podía apoyarse sobre los datos científicos del problema del Estado: sólo hubiera logrado poner en evidencia el carácter de ilegitimidad de sus pretensiones. Necesitaba, pues, adoptar, y hasta suscitar, una ideología cuya difusión tuviera por consecuencia el debilitamiento del régimen comunitario tradicional, su propia transformación en capa dirigente y el establecimiento de un sistema económico que le asegurara la preponderancia en la sociedad industrial en vías de formación. El liberalismo sirvió perfectamente para su propósito. ¿Cuál es, en efecto, su base teórica? El principio de la soberanía popular, que supone la tesis del contrato social, con sus premisas individuales: libertad e igualdad naturales de los hombres considerados como esquemas abstractos y no como seres históricos. Si dejamos a un lado el poderío mítico de semejante ideología, como también sus resultados efectivos, para sólo analizar desde el punto de vista científico sus diversos aspectos, no podemos sino notar su carácter de irrealidad. Si la sociedad, en efecto, sólo es yuxtaposición de individuos libres e iguales, toda organización le está vedada por definición, como Maurras muy bien lo ha visto, puesto que significa diferenciación interna en órganos, luego jerarquía funcional y, por eso mismo, desigualdad y autoridad. La anarquía constituye, por consiguiente, el estado normal de la sociedad democrática, y Rousseau lo reconoce. Pero prohíbe toda vida social. Es preciso pues, desde el origen, torcer los principios y admitir una delegación de la soberanía popular: se mantendrá un

Estado, pero sus miembros serán designados por los individuos libres e iguales. Y puesto que la unanimidad electoral parece un tanto difícil de conseguir, un nuevo ardid permitirá reemplazarla por la mayoría numérica. De ahí la siguiente disyuntiva: o bien se considerarán los estadistas mandatarios de sus electores, y entonces estarán sometidos en todo a intereses privados o, en el mejor de los casos, y en la medida en que los individuos tomaren conciencia de un interés general, a voluntades incompetentes; o bien se querrá convertirlos en jefes verdaderos, y su nombramiento por sus propios subordinados constituirá un mero disparate, agravado por la incapacidad de los individuos para fundamentar su elección en las necesidades reales de una Comunidad cuya intención histórica no puede sino escapárseles. Ernesto Palacio trata de justificar el sistema democrático como instrumento de selección de la minoría dirigente. Para él, el pueblo no elige realmente a sus jefes; los consagra, vale decir, se limita a votar a aquellos que ya mandan. Así el sufragio sería *la ratificación de una autoridad previa, obtenida por los medios habituales de ganar autoridad, por la persuasión, por el prestigio.* Esto puede ser exacto en una Comunidad muy reducida, donde los hombres se conocen y se juzgan en un contacto social cotidiano y donde el interés general se afirma en lo inmediato, sin discusión posible. Los campesinos de la alta Edad Media que se agrupaban alrededor del soldado, convirtiéndolo en su señor, sólo disponían de una elección teórica: de hecho, la necesidad privaba con una fuerza invencible sobre sus eventuales preferencias. Igual ocurre aún, *mutatis mutandis,* en el pequeño municipio rural. Pero cuando se trata de designar a los hombres que deberán dirigir a la Comunidad, en una escala superior en demasía a la del individuo, la masa ya no es sensible sino a una mezcla compleja y variable de inte-

reses particulares, impulsos pasionales, costumbres y mitos que muy poca relación tiene con la política, Por un jefe verdadero que logra, en un período de crisis, imponerse a ella, ¡cuántos mediocres y arribistas sin escrúpulos, que consiguen captar su confianza y sus sufragios! Tal vez el pueblo consagre con su voto a los que ya lo mandan: pero se deja mandar no por los más capaces sino por aquellos que mejor saben halagar sus aspiraciones del momento.

65. *La democracia real*

Históricamente, estos dos aspectos sucesivos de la democracia sirvieron a las mil maravillas para el propósito de la burguesía. En su pureza doctrinaria, la teoría era inaplicable, pero poseía un fuerte poder de sugestión sobre las mentes. Zapaba con eficacia, en nombre del individualismo igualitario y de un anarquismo apenas mitigado, el orden tradicional de la Comunidad, su estructura orgánica y su Estado. En su forma mayoritaria, ponía la autoridad política a merced de la opinión, vale decir, en última instancia, de aquellos que detentaban los medios de actuar sobre las masas *atomizadas* o, si se prefiere, sobre los individuos arbitrariamente extraídos de sus marcos naturales. Ahora bien: la posesión de los instrumentos de la propaganda dependía del poderío financiero, que precisamente pertenecía a la clase burguesa. Sólo se trataba, pues, para esta última, de una cuestión de tiempo. Así la vimos, una vez dueña del Estado, instaurar en un primer momento un sistema censal que reservaba para sus miembros el derecho de voto, y luego conceder al pueblo el sufragio universal cuando el trabajo de penetración ideológica, realizado sobre todo mediante la escuela y la prensa, hubo hecho

imposible cualquier sorpresa. Tal vez se nos objete que semejante procedimiento constituye una utilización abusiva y fraudulenta de los principios e instituciones de la democracia. No lo negamos. Pero bien tenemos que comprobar que son estos mismos principios antinaturales, y las instituciones que suscitan, los que crean las condiciones óptimas de la *ocupación* del Estado comunitario por una oligarquía. Más aún: que hacen inevitable tal *ocupación.* Pues no hay Estado, ya lo hemos visto, sin minoría dirigente. Si ésta se elige por sufragio universal, depende de la opinión, que depende de la propaganda, que depende del dinero. No existe medio de quebrar, salvo por ruptura revolucionaria, el encadenamiento fatal. La democracia es necesariamente una plutocracia. La única alternativa sería el sorteo de los magistrados, propuesto, sin duda irónicamente, por Aristóteles. Apenas es necesario precisar las consecuencias catastróficas que habría que esperar de semejante sistema. Toda continuidad en la dirección comunitaria desaparecería. La incapacidad de los hombres en el poder sería casi total. Su aislamiento, por falta de una capa dirigente en qué apoyarse, haría insostenible su posición y aleatoria su autoridad. Paradójicamente, tenemos que alegrarnos de que la democracia teórica no pueda funcionar y una obligarquía detente de hecho las palancas políticas de mando. Sin duda el Estado entonces es *ocupado*. Sin duda sirve de instrumento a una clase que explota a la Comunidad en su exclusivo provecho. Sin duda, en consecuencia, su poderío es desviado de sus fines naturales. Sin duda resulta mal conducido, puesto que su minoría dirigente es de naturaleza económica y no política como correspondería, y la intención histórica que encarna está sometida a una intención de clase que a menudo la contradice. Pero no por eso es menos exacto que la oligarquía burguesa tiene interés en man-

tener con vida la Comunidad sobre la cual se desarrolla de modo parasitario. La debilita por su sola presencia, pero asegura sus funciones elementales. La subordina a las potencias financieras internacionales, pero le conserva un mínimo de estructura orgánica. Su dominación crea un estado social patológico, pero el enfermo no se muere por ello: moriría ineludiblemente si la anarquía absoluta que supone la democracia teórica lograra suprimir al Estado. La oligarquía, por necesitar, para uso propio, del poder político, no puede destruir deliberadamente su órgano. Pero le quita su independencia y reduce su autoridad porque teme algún sobresalto de su parte, y también porque tiene que respetar, en alguna medida, frente a la opinión, los principios antifísicos que proclama y de los cuales proceden instituciones que no responden sino parcialmente a las exigencias del mando.

66. *El sistema de los partidos*

La oligarquía burguesa es así prisionera del régimen que constituye el instrumento de su dominación. Sin duda le resulta posible, en período de crisis, endurecer la dictadura de clase que impone a la Comunidad: sólo puede hacerlo, sin embargo, mediante un trampantojo, en nombre del famoso sofisma: *nada de libertad para los enemigos de la libertad.* Pero, en condiciones normales, tiene que respetar la regla del juego que ella misma ha instituido y de la cual saca su poder político. El sistema electoral supone no sólo la libertad de expresión sino también la multiplicidad de las opiniones. Y si el interés general no es sino la suma de los intereses particulares, es lógico que éstos estén representados den-

tro del Estado. Por otra parte, y no es éste el aspecto menos importante del problema, la clase burguesa no constituye ni una comunidad ni un órgano de la Comunidad. No es sino una capa social desprovista de instituciones, luego de jerarquía, salvo en el orden económico, donde, precisamente, sus instituciones son rivales. Bien podrá tener un interés superior común: conservar el poder. No por eso deja de ser heterogénea, dividida por los intereses particulares que el liberalismo económico, aun cuando no siempre se lo respeta estrictamente, opone por definición. En fin, sería erróneo atribuir a la burguesía un cinismo político que supondría de su parte una clarividencia excesiva. La mistificación liberal sólo es plenamente consciente en una ínfima minoría. La mayor parte de los capitalistas cree en la ideología que justifica su poder, y no vacila en atribuirse a veces, de muy buena fe, una verdadera misión social. Y dicha ideología, aunque fundada en principios generales inmutables, es no menos heterogénea en su expresión práctica que las posiciones e intereses que encubre. Por todas esas razones, diversas pero ligadas entre sí, el régimen democrático no puede ser monolítico. Las fuerzas sociales que lo utilizan y apoyan reivindican cada una su lugar en él. Las fuerzas sociales no burguesas, procedan de otras clases, como el proletariado, o de movimientos fundados en bases distintas, como ocurrió con el nacionalsocialismo bajo la república de Weimar, no dejan de emplear, también ellas, por lo menos en la medida en que logran sacudir el yugo de las potencias del dinero, las armas que el adversario involuntariamente pone a su disposición. El Estado se convierte así en el premio de una lucha electoral en que los partidos se enfrentan para conseguir la mayoría de los sufragios y, luego, cons-

tituir la minoría dirigente de la Comunidad. La democracia, pues, determina necesariamente el sistema de los partidos. Subordina así el interés general a los intereses particulares, y sólo excepcionalmente un partido que encarna la intención histórica del cuerpo social, lo que supone de parte de sus miembros una lucidez política extraordinaria o una capacidad de sacrificio poco común, logra imponerse en el campo electoral, lo que marca, por lo demás, el fin del régimen. Apenas es necesario notar que un Estado que se encuentra, no sólo *ocupado* por una oligarquía de clase, sino también tironeado entre las fracciones rivales de dicha oligarquía y sometido a las presiones de partidos de distinto origen, es incapaz por naturaleza de cualquier acción continua. Es el juguete de los acontecimientos y de las repercusiones que dichos acontecimientos tienen sobre los intereses y los sentimientos. La inestabilidad llega a colmo cuando el gobierno surge de un parlamento de partidos ante el cual es responsable, como sucede bajo el régimen parlamentario. Se atenúa un tanto cuando el jefe del Estado escapa a la elección, limitándose así la democracia, como en las monarquías constitucionales. El Rey encarna la continuidad histórica, aun cuando no dispone de los medios indispensables para hacerla siempre prevalecer. Pero el gobierno, del cual se excluye arbitrariamente el jefe del Estado, queda sometido al parlamento. El régimen presidencialista, por el contrario, respeta la necesaria unidad de dirección. Los ministros no son sino los secretarios del jefe del Estado y responsables sólo ante él. El parlamento desempeña meras funciones legislativas. Pero el presidente surge de la elección. Es, por tanto, el hombre de un partido, con todas las consecuencias que eso implica. Y sólo goza de una estabilidad provisional, reducida a la duración variable de su mandato.

67. *La separación de los poderes*

En el orden de las instituciones, el sistema presidencialista padece, por lo demás, del mal común a todos los sistemas democráticos: la separación de los poderes. El principio de la soberanía popular no es en nada responsable de este dogma intocable del liberalismo, ni de la anarquía interna que de él resulta para el Estado. Un gobierno elegido que tenga en su mano todas las palancas del mando de la Comunidad es, en efecto, perfectamente concebible. Y, por otra parte, si existe una voluntad general infalible, ¿por qué tanto afán de limitar su poder haciendo artificialmente surgir de ella autoridades cuya diversidad sólo tiene significado con tal que sean rivales? Hay aquí un disparate teórico, aunque constituye la prueba de una gran prudencia política por parte de la oligarquía dominante. El Estado liberal, en efecto, bien puede ser el mero apoderado de la clase burguesa: no por eso deja de seguir desempeñando, como ya lo hemos visto, su función de órgano rector de la Comunidad, función desviada de su sentido real pero todavía existente. Los hombres que lo encarnan bien pueden ser designados por las potencias del dinero: no por eso dejan de condicionar su acción el lugar que ocupan y hasta su ambición personal. Dicho de otro modo, el Estado-títere tiende naturalmente a liberarse, en la medida de lo posible, del yugo de las fuerzas sociales que lo *ocupan*. Resulta, pues, tanto más difícil de manejar cuanto más poder propio posee y más firmemente ejerce el poder estrictamente político que procede de su papel comunitario no del todo desaparecido. Por eso le conviene a la clase dirigente quebrar su unidad funcional encargando sus tres poderes fundamentales a instituciones de origen y naturaleza distintos, indepen-

dientes unos de otros. Cualquier acto soberano depende así de un acuerdo, o más a menudo de una componenda, entre el parlamento (para mayor seguridad dividido generalmente en dos cámaras), depositario del poder legislativo, y el gobierno, titular del poder falsamente llamado ejecutivo. Y dicho acto aún queda sometido a los fallos de un cuerpo de magistrados, dueño del poder judicial, cuyos miembros son inamovibles. No puede, por tanto, haber rigor alguno ni en la decisión ni en la ejecución. Si se ignoraran los entretelones del asunto, se pensaría que, en la mente de los constituyentes, la Comunidad y los diversos elementos que la componen tienen que protegerse del Estado como de un enemigo. Sin embargo, o bien el órgano director del cuerpo social es legítimo, y no hay ninguna razón valedera para limitar recíprocamente poderes que no son sino expresiones diversas de un mismo poderío regido por una finalidad única; o bien es ilegítimo, y entonces cualquier poder que detente está de más. En sus defensores de buena fe, la separación de los poderes sólo se explica por la falsa teoría del equilibrio social. Si el Estado no es sino el árbitro de las fuerzas en conflicto, su división es garantía de imparcialidad, y es poco probable que elementos de origen distinto se pongan de acuerdo para favorecer a un grupo a expensas de los demás. Pero esto es hacer de la evolución social el resultado de una mera componenda entre los dinamismos de la Comunidad, sin reconocer a esta última una duración propia. En tales condiciones, evidentemente, el Estado nada tiene que dirigir por la sencilla razón de que el cuerpo social no tiene existencia fuera de sus componentes. Nuestros análisis anteriores han mostrado cuán equivocada resulta semejante concepción. La exigencia de una acción de síntesis es, por otra parte, tan poderosa que el Estado tripartito, a pesar de la presión de la oligarquía

dirigente, tiende sin tregua a reconquistar su unidad perdida. Ora es el *ejecutivo* el que sojuzga al legislativo, ora es el legislativo el que absorbe al *ejecutivo*. Y sólo de modo excepcional la magistratura goza verdaderamente de la libertad soberana que las constituciones democráticas, escritas o consuetudinarias, le reconocen. El órgano social, aun *ocupado*, sólo por su función tiene sentido y razón de ser: es natural que busque espontáneamente, aun sin darse cuenta, los medios de cumplir con ella.

68. *La mon-arquía*

Por todo eso, el dogma de la separación de los poderes constituye la base institucional de todo régimen democrático y, de modo más general, las diversas constituciones elaboradas por los teóricos liberales ponen en juego todos los sistemas posibles e imaginables para hacer depender el acto de gobierno de una multiplicidad mayoritaria de decisiones accidentalmente convergentes. El Estado unitario, aun surgido de una clase social determinada, a la que, por eso mismo favorece —como ocurrió, verbigracia, con el Imperio napoleónico—, siempre tiende a identificarse en alguna medida con la intención histórica de la Comunidad. Luego, se lo fragmenta para constreñirlo a no representar sino los intereses más o menos comunes de la clase dirigente. No sólo se encargan los distintos poderes, como acabamos de mostrarlo, a entidades autónomas, sino que también se busca privar a estas últimas de la unidad funcional que las haría coherentes, luego peligrosas. El poder *ejecutivo* resulta, en razón de su carácter simbólico, el más refractario a la multiplicidad: la constitución se limita, pues, por lo

general, aunque tenemos algunos ejemplos contemporáneos de sistema colegiado, a quitarle toda eficacia haciendo del jefe del Estado una mera figura representativa. Se entrega el poder legislativo a asambleas de varios centenares de miembros. El poder judicial pasa, en los asuntos importantes, del juez al jurado. Ya no hay Soberano, pues, sino una cantidad de pequeños soberanos parciales que se expresan cada uno por un voto y representan fuerzas sociales orgánicas, como ocurre con los senadores, o artificiales y cambiantes, como sucede con los diputados, teóricamente elegidos por una mayoría de individuos, mas de hecho designados por los partidos. Así se pueden confrontar todos los intereses particulares: únicamente el interés general permanece inexpresado. La decisión gubernamental procede de una resultante mecánica de votos y sólo satisface así, en la medida en que la necesaria componenda no disminuye su vigor ni su coherencia, a una coalición provisional de elementos sociales. Agreguemos, para completar el cuadro, que la psicología de las muchedumbres ha establecido a las claras, sin que se pueda poner en duda el resultado de sus análisis, que el nivel intelectual de una asamblea siempre es inferior al del promedio de sus miembros. Pero, aun si fuera de otro modo, quedaría la imposibilidad de identificar síntesis y resultante mayoritaria. Aun cuando todos los elementos constitutivos de la Comunidad estuvieran representados y expresados, lo que no ocurre, por lo demás, en un régimen individualista, y se pusieran de acuerdo en todo (hipótesis ésta que sólo se verifica en los pocos instantes de intensa emoción colectiva), el cuerpo social quedaría desprovisto de órgano de afirmación o, por lo menos, de un órgano plenamente eficaz. Para que su intención histórica se

realice como corresponde es imprescindible que el instrumento de su proyección participe de su naturaleza unitaria. Es preciso que el Estado sea su memoria, su voluntad y su finalidad, vale decir, que posea, no sólo la independencia funcional, sino también la conciencia de la duración social y la autoridad sin regateo. La unidad de dirección es, por tanto, inherente al ser mismo de la Comunidad. Y es en el Estado mon-árquico, según la terminología de Maurras, en el Estado cuya soberanía está encarnada en una sola persona, cualquiera sea su modo de designación, en el que tal unidad más naturalmente se manifiesta. La frase, por lo general tan mal entendida, de Luis XIV: *El Estado soy yo* no hacía sino expresar la perfecta identificación de la unidad comunitaria y la unidad mon-árquica. Por cierto, el soberano personal está sujeto a error, como el soberano colectivo, aunque en menor medida. Pero posee la condición fundamental de la conciencia, del mando y de la síntesis, condición ésta que falta a cualquier consejo o asamblea de individuos iguales. Nadie, en efecto, puede dar lo que no posee. Sólo el Estado unitario puede dar al cuerpo social la unidad cuyo órgano constituye por definición funcional.

69. *La monarquía hereditaria*

Dicha unidad, ya lo hemos visto, no es estática. Constantemente puesta de nuevo sobre el tapete por el mismo juego de las necesarias confrontaciones dialécticas, es el producto de una superación siempre renovada, vale decir, de una creación continua de parte del Estado. No basta, pues, que este último concentre en una sola mano, en un momento dado de la historia, la suma de

los poderes: también es preciso que tenga una continuidad que le permita encarnar la intención directriz de la Comunidad a lo largo de toda la duración social. No una continuidad existencial lisa y llana: ésta va de por sí, puesto que sabemos que el Estado, por debilitado o sojuzgado que esté, no puede desaparecer sin acarrear la descomposición del cuerpo social, y por tanto conserva un mínimo de eficacia aun en los períodos de crisis o de subversión; pero sí la continuidad de su acción finalista, o también la continuidad de su unidad. Los regímenes mon-árquicos, cuando ponen el poder en manos de un solo hombre por un lapso fijo o con carácter vitalicio, fragmentan la evolución histórica del Estado y, por ello mismo, la de la Comunidad. No queremos decir, por supuesto, que la duración social se detenga a cada transmisión de mando: el Estado sigue cumpliendo su función, pero pierde temporariamente la concentración unitaria que le resulta indispensable. Periódicamente, se vuelve acéfalo. Más todavía, la legitimidad del nuevo jefe, cualquiera sea el sistema constitucional según el cual se lo designa, queda por demostrar, puesto que es rigurosamente personal: sólo los hechos ulteriores la establecerán. Y si el mon-arca toma el poder por una operación de fuerza, o si servicios anteriores se lo hacen atribuir, el problema de la sucesión aún queda por resolver. En la teoría, la mon-arquía permite que la autoridad siempre recaiga en el más apto. De hecho, no asegura al Estado una continuidad orgánica perfectamente confundida con la continuidad del organismo, y la duración social padece periódicamente, por su culpa, crisis de depresión siempre peligrosas. ¿No resulta anormal, por lo demás, reducir un órgano social por excelencia a una sucesión de individuos yuxtapuestos en el tiempo? ¿No será posible *socializar* el Estado sin hacerle perder el carácter personal de que depende su

unidad? Existe un grupo social que posee naturalmente a la vez la continuidad y la unidad de dirección: la familia, que se perpetúa a través de las generaciones y cuyo jefe se designa, por cada una de ellas y sin discusión posible, por su misma función biológica. De ahí la monarquía hereditaria, en la cual el poder pertenece a una familia cuyo jefe lo ejerce automáticamente. Desaparecen las crisis constitucionales, aunque no los raros accidentes biológicos de las minorías. Desaparece el problema de la elección, puesto que la naturaleza lo resuelve. El ritmo del Estado se confunde con el de la Comunidad compuesta de familias. La legitimidad, siempre fundada en la adecuación del órgano funcional a su misión, ya no es personal sino histórica como la misma duración comunitaria. La intención directriz del cuerpo social se encarna así en un linaje biológico que la vive sin soluciones de continuidad. Agreguemos que la herencia de los caracteres adquiridos interviene para dar a la dinastía una especialización biopsíquica funcional tan satisfactoria como es posible, que el futuro monarca se educa con miras a su papel previsto y que el egoísmo personal y familiar, como ya lo hemos señalado, se confunde con la finalidad comunitaria. Todo concurre así, en el marco del orden social natural, a integrar el Estado en la duración histórica que él crea. Maurras dice con razón que la monarquía se demuestra como un teorema. No basta, sin embargo, reconocer su valor teórico para instaurarla, ni siquiera para restaurarla. El monarca surge espontáneamente, lo que no quiere decir sin combate, de la crisis que lo exige. La dinastía, por el contrario, se impone lentamente a través de la historia. Es el coronamiento de una estructura social que no se da en todos los tiempos ni en todos los países. Por su misma naturaleza, pues, y Napoleón lo experimentó, la monarquía hereditaria no se improvisa.

70. *Los sustitutos de la monarquía hereditaria*

A falta de una dinastía legítima que asegure su continuidad por filiación natural, los Estados no democráticos siempre han buscado algún sistema institucional que evite las crisis de sucesión, vale decir, la vacante y la *subasta* periódica del poder. La primera solución que se ofrece a la mente es la que Augusto Comte, que la preconiza, llama *herencia sociocrática:* la designación de su sucesor por el jefe del Estado. Los césares romanos, desde Nerva a Marco Aurelio, recurrieron a ella, no sin éxito. La adopción legal, sancionada por el aristocrático senado, establecía una verdadera filiación política que asociaba al soberano el heredero presuntivo antes de conferirle automáticamente la púrpura. Sólo se trata aquí, evidentemente, de un sustituto más o menos satisfactorio de la herencia biológica. Tan pronto como la opinión pública está preparada debidamente, Marco Aurelio, y después de él numerosos emperadores, designan a su propio hijo. Y los primeros reyes capetos, para no citar sino a ellos, sistemáticamente emplearán el mismo procedimiento, con mejor resultado, para establecer, sin chocar a sus pares, el orden de progenitura. En nuestros días es igualmente a su hijo que designa para sucederle, como jefe del Estado húngaro, el regente Horthy. En Francia, por el contrario, el mariscal Pétain elige como *delfín* a un político, para reemplazarlo poco después, por lo demás, por un almirante. Pero los acontecimientos no permitieron a tales experiencias contemporáneas desarrollarse normalmente. Resulta fácil, sin embargo, ver la falla del sistema. O bien sólo se trata de un camuflaje más o menos acertado de la herencia real, o bien la continuidad del poder sólo está asegurada de un modo

muy relativo, puesto que depende de una voluntad en contra de la cual otras voluntades siempre pueden alzarse, de una elección que siempre se puede poner otra vez sobre el tapete en nombre de una legitimidad que sigue siendo personal. Eso fue lo que se produjo en Roma, a pesar de la consagración religiosa del heredero, tan pronto como la caución senatorial hubo dejado de intervenir. Teóricamente, la soberanía se transmitía de emperador a emperador. De hecho, y por no existir la automaticidad de la sucesión, se convirtió en el lote del jefe de legión más poderoso. Menos satisfactoria en el orden racional porque establece cierta dualidad, otra solución, de que participaba, por otra parte, el sistema de sucesión del Imperio romano en su primera época, ha dado históricamente pruebas de su eficacia. Consiste en un régimen mixto, mon-árquico y aristocrático al mismo tiempo. En él, la soberanía pertenece alternativamente a un consejo, que nombra al jefe del Estado, y al jefe del Estado, que designa a los miembros del consejo. Ningún recurso, aquí ni al referéndum bonapartista, que consagra, con todo lo que acarrea de necesaria demagogia, el principio de la soberanía popular, ni a la elección por un colegio de feudales, que tan gravemente debilitó al Sacro Imperio y al reino de Polonia por hacer del trono el premio de las rivalidades y ambiciones. Sin duda las luchas internas no están excluidas. Ni siquiera lo están dentro del cónclave de la Iglesia, donde los intereses temporales sin embargo pesan menos que en un consejo estrictamente político. Pero se borran, por lo general, ante la interdependencia funcional de la minoría aristocrática, provisionalmente soberana mas provista en el Estado de un papel permanente, y el soberano, que asegura su posición y su renovación. Estamos muy lejos del magnífico desarrollo natural de la monarquía hereditaria. La unidad del Estado y la autoridad del

mon-arca están a merced de una rebelión del consejo. El soberano casi no es más que el *primus inter pares*, y conocemos el célebre diálogo de Hugo Capeto y el conde de Périgord: *¿Quién te ha hecho conde? ¿Quién te ha hecho rey?* El riesgo es inevitable. Es el precio que hay que pagar por una continuidad artificial del poder.

71. *El principio del mando*

Esta continuidad el régimen aristocrático propiamente dicho no la asegura, como tampoco asegura la unidad del Estado. Esté el poder supremo directamente en manos de un consejo, o elija dicho consejo a un monarca nominal, la soberanía sigue siendo el dote de un número más o menos elevado de hombres que, lejos de estar ligados por posición y función al servicio del Estado como en el sistema constitucional que acabamos de analizar, representan una fuerza social particular y poseen cada uno su poderío propio en su escala, que no es la de la Comunidad. En semejantes condiciones, la síntesis lógicamente está reemplazada por la componenda, y el eventual jefe de Estado está constantemente sometido a las presiones discordantes de sus mandantes o, peor todavía, sólo es la hechura de un clan. En el fondo, el régimen aristocrático no es sino una forma particular de democracia restringida, bastante parecida a la democracia censal, aunque la capa dirigente no es la misma. Es verdad que tiene que tolerar, de hecho, un Estado soberano, pero dicho Estado sólo funciona a pesar del sistema, por la fuerza de la necesidad comunitaria. Vale decir que funciona mal, trabado en cada uno de sus actos por la puesta sobre el tapete de una autoridad que no le es propia sino que procede, de uno u otro modo, de las fuer-

zas sociales que le corresponde a ella superar. Si la autoridad viene de abajo, no es nunca sino concedida, luego respetada sólo en la medida que conviene a los co-poseedores de la soberanía. El papel natural de la minoría aristocrática no es hacer el Estado, sino servirlo. Constituye la inervación política de la Comunidad. Lejos de *prestar* al Estado la autoridad de que él dispone, es ella, por el contrario, aun cuando posea en su escala un poderío propio, la que recibe del soberano una delegación de mando. La necesaria concentración del poder político, que hemos estudiado en el capítulo IV, no puede tolerar ninguna inversión del orden jerárquico. Las autoridades locales, en la medida en que participan de las funciones del Estado, no hacen sino ejercer un poder que se origina por encima de ellas y, en último análisis, en el soberano. ¿Significa esto que no son sino meros instrumentos de aplicación de medidas que se le escapan? Así ocurre en los regímenes burocráticos, y hemos mostrado, en el capítulo III, su carácter antinatural. Una jerarquía verdadera no está hecha de un jefe y una multiplicidad de *robots*, sino de una pirámide descendente de jefes que, a la vez, están subordinados cada uno a un superior directo, de quien reciben las instrucciones, y poseen, en su esfera de mando, una autonomía tan grande como sea posible. El *Führerprinzip* —principio del mando—, tan a menudo desvirtuado, no significa sino la libertad de aplicación, y luego de adaptación, de las órdenes recibidas, la libertad de iniciativa del jefe subordinado con, como contrapartida, una responsabilidad total en su zona de acción. Mientras que el burócrata no hace sino ejecutar al pie de la letra las instrucciones que se le imparten, sin otra preocupación que la de ponerse a salvo por cualquier cosa que pueda suceder, el jefe real manda en el marco de las directivas generales que representan la intención política del Estado. Por eso es un aristócrata,

hereditario o personalmente escogido. Por eso también el Estado desempeña sus funciones organísmicas modelándose sobre las realidades internas, irreductibles, por vivientes, a toda concepción estereotipada del cuerpo social. La burocracia parece hecha para dirigir a individuos y grupos esquemáticos, y tiende, para justificar su papel y poder desempeñarlo, a reducir cualquier diversidad al modelo teórico preestablecido. La aristocracia, por el contrario, está integrada en la diversidad. Dirige y coordina a seres y grupos humanos, luego diferenciados, a los cuales la autonomía de que goza cada uno de sus miembros le permite adaptarse. Así le resulta posible modelarse sobre las realidades orgánicas que corresponde al Estado *funcionalizar*, mas no disociar ni coartar puesto que, al hacerlo, violaría derechos naturales, subordinados pero respetables, y destruiría los factores de su creación dialéctica. El principio del mando no excluye, pues, sino que por el contrario supone una representación popular, si por pueblo entendemos no una masa de individuos sino el conjunto de los grupos y comunidades internas que desempeñan, con la autonomía dependiente que hemos definido, las diversas funciones vitales del organismo social. No se trata aquí, por supuesto, de una vuelta camuflada al sistema liberal de las asambleas. Por una parte porque las cámaras representativas no participan en nada de la soberanía, aun cuando ejercen los poderes administrativos, legislativos y judiciales que nacen de los fueros naturales del municipio o de la corporación, verbigracia; por otra parte porque no surgen de un voto democrático sino de una elección orgánica, vale decir, en los casos que acabamos de citar, no de los individuos domiciliados en cierto territorio o dedicados a cierta actividad profesional, sino de las familias o de las empresas. El pueblo organizado se encuentra así, en cada nivel federativo, en íntima conexión con el jefe designado por el poder central

o, en el vértice de la pirámide, con este mismo poder central. El Estado no absorbe las funciones orgánicas que no le pertenecen, aunque las domina y coordina. Las cámaras representativas no usurpan la función política que su naturaleza parcial les prohíbe asumir. Así el Estado *absoluto*, notémoslo una vez más, respeta, al contrario de las democracias y burocracias niveladoras, las peculiaridades internas legítimas que hacen la coherencia organísmica y, por consiguiente, el poderío de la Comunidad. Resulta, pues, en todo conforme al orden social natural.



INDICE

I

El Estado, órgano comunitario

II

El Estado, producto y factor de la historia

III

Estructura del Estado

IV

Dinámica del Estado

V

Soberanía del Estado

VI

Instituciones del Estado